IRÉNIKON

Tome XXVI. **3e trimestre 1953.**

Éditorial.

L'année 1954 évoquera le IXe centenaire (1054-1954) de la douloureuse rupture entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, rupture qui, devant les tentatives de réunion faites diverses fois depuis, s'est révélée humainement irréparable. L'incident qui eut lieu au temps du Patriarche Michel Cérulaire (1054) ne doit pas être considéré, on le sait, comme la date véritable du schisme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Il ne fut tout d'abord que la répétition d'autres incidents similaires. Le schisme proprement dit, dans toute son amplitude, n'est venu que progressivement et plus tard. Mais 1054 est resté la date conventionnelle de la séparation de l'Unité chrétienne dans la stylisation générale de l'histoire. Parler du schisme et de la division des chrétiens non moins que des possibilités de réunion, sera par conséquent tout indiqué en ce IXe centenaire.

D'autre part, les aspirations vers l'Unité sont tellement générales en ce moment, qu'il serait vraiment regrettable de passer sous silence l'anniversaire de cet événement réprouvé. Beaucoup de penseurs chrétiens, théologiens, historiens, pasteurs d'âmes, etc. ont quelque chose à dire sur ces questions, et aimeront à élever la voix pour apporter des éclaircissements, déplorer, suggérer, espérer.

Au cours de ses vingt-cinq années d'existence, IRÉNIKON n'a cessé de faire connaître au monde chrétien de toutes confessions, aussi bien les raisons de la séparation que les motifs d'espérance, et a travaillé à un mouvement de rapprochement entre tous les baptisés. Aussi, a-t-il décidé, en cette occasion, de consacrer un important ouvrage relatif à l'histoire du schisme et des schismes, à l'ecclésiologie de l'Unité et aux différentes activités œcuméniques. A cet effet, on a fait appel au plus grand nombre possible de colla-

borateurs. Dès le prochain fascicule, la liste des études prévues et les modalités de souscription à l'ouvrage seront indiquées.

* * *

La parution du volume projeté coïncidera avec les quatre-vingts ans du vénéré fondateur du monastère de l'Union, fondateur aussi de la revue IRÉNIKON, DOM LAMBERT BEAUDUIN. *En conséquence, cet ensemble d'études sera un hommage collectif à l'infatigable zèle et à l'ardeur restée si jeune de ce pionnier du mouvement moderne pour l'Unité, héritier en droite ligne du Cardinal Mercier, dont il fut le collaborateur des dernières années. La seule évocation de son nom a suffi, du reste, à décider la plupart des participants à collaborer au volume.*

Ce nous est un plaisir de faire savoir dès à présent à nos lecteurs combien tous les amis de dom L. Beauduin ont eu à cœur de répondre à nos appels, et de lui rendre ce témoignage.

Le Schisme en Israël.

Depuis ces dernières années le problème d'Israël attire l'attention des penseurs chrétiens. Les conjonctures politiques qui ont provoqué la persécution des juifs, puis la création du jeune état israélien en ont été les causes les plus apparentes, mais non les plus profondes.

L'étude des origines chrétiennes a amené, en effet, les théologiens a prendre conscience davantage de l'enracinement de l'évangile dans l'histoire du Peuple de Dieu [1]. Ainsi est apparu avec plus de relief l'étroite relation qui unit l'Église naissante au messianisme d'Israël dont elle est sortie : le fait chrétien s'explique par la foi juive et ne s'explique que par elle ; mais par contrecoup s'est posé le problème des liens théologiques existant entre le Reste d'Israël, devenu le Corps du Christ, et la masse de la nation juive qui a refusé le message chrétien et persiste dans ce refus jusqu'aujourd'hui.

Comment concevoir les rapports entre la Synagogue et l'Église? Un lien vital subsiste-t-il entre le vieux tronc de l'olivier-franc rejeté pour son infidélité et le jeune sauvageon plein d'une sève nouvelle qui a été enté sur lui ? Autrement dit, le problème Église-Synagogue se pose-t-il en termes de « mission », d'action missionnaire, ou en termes d'« œcuménisme », de rapprochement confessionnel ? Le chrétien doit-il purement et simplement chercher à convertir son frère juif, à l'amener à la foi au Christ, ou peut-il considérer ce peuple mystérieux auquel il appartient, comme une branche, séparée pour un temps, du peuple élu, qui ne pourra

1. Les études d'exégèse néotestamentaire et d'histoire de la liturgie, après avoir tenté, sans grand résultat, de retrouver dans la pensée chrétienne primitive un syncrétisme hellénistique, ont fait ressortir l'originalité irréductible de la foi et du culte chrétiens et son enracinement dans le judaïsme. Les récentes découvertes de Qumrân font la lumière sur des liens insoupçonnés entre le messianisme juif et le christianisme. Voir J. Daniélou, *La Communauté de la mer Morte*, dans les *Études*, juin 1953, p. 365. et J. A. Jungmann, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von 'En Fešha*, dans *Z. K. Th.* 75 (1953) p. 215.

atteindre sa plénitude que lorsque tous les enfants de Dieu, juifs et gentils, auront été rassemblés dans le nouvel Israël ?

C'est pour cette seconde perspective qu'optent décidément deux théologiens qui viennent de donner chacun une étude des rapports de l'Église avec l'Israël selon la chair : F. Lovsky et le P. Démann [1].

F. Lovsky rappelle que si la foi chrétienne est une certitude, elle est aussi espérance : l'espérance du Royaume ; l'Église dans son pèlerinage terrestre qui va de la Pentecôte à la parousie, est tendue vers cette attente du retour du Seigneur et de la venue du Royaume. Cette espérance commune est l'un des liens les plus étroits qui unissent les chrétiens malgré leurs divisions.

Mais elle n'est pas le bien des seuls chrétiens. L'espérance du Royaume est d'abord l'espérance dont a vécu Israël et dont il vit encore : « Si le Messie souffrant que nous adorons était bien Jésus-Christ, le Messie glorieux que les juifs ont attendu — plus ou moins ardemment — c'est aussi Jésus-Christ. Les juifs ne le savent pas, mais nous, nous le savons. Encore faut-il que l'endurcissement et l'aveuglement de l'Israël selon la chair devant la Croix ne s'équilibrent point par un aveuglement et un refus des chrétiens quant au second et glorieux avènement du Christ » (p. 171).

Depuis la séparation d'avec Israël, l'Église vit maintenant le temps des Nations, mais l'Apôtre Paul maintient qu'Israël est le peuple élu et que seul son retour amènera la plénitude de l'Église et permettra le triomphe définitif du Seigneur.

Aussi M. Lovsky veut-il rappeler aux chrétiens l'importance du réveil de l'espérance dont la permanence d'Israël au milieu de nous est un signe vivant qui, côte à côte avec l'Église, traverse les siècles. Car « la torpeur de l'espérance chrétienne s'est accompagnée des progrès d'un « judaïsme » chrétien à l'intérieur de la chrétienté — bien qu'en même temps l'antisémitisme acquît droit de cité dans la théologie et dans les mœurs » (p. 175). Par judaïsme, M. Lovsky entend l'installation du christianisme dans la cité terrestre qui lui fait oublier, redouter même, l'éventuel

1. F. LOVSKY, *Le Mystère d'Israël et l'espérance chrétienne*, dans *Verbum Caro*, 24 (1952), p. 168. — P. DÉMANN, *Israël et l'Unité de l'Église*, dans *Cahiers sioniens* (1953), p. 1.

retour du Seigneur. Le chrétien doit sans cesse lutter contre la tentation de judaïsation et l'auteur en vient à se demander si le baptême administré aux enfants, alors que l'on manque trop souvent des garanties suffisantes, n'est pas l'un des principaux signes de cette judaïsation. L'article rejoint ainsi l'une des préoccupations de l'Église réformée d'aujourd'hui : le problème du pédobaptisme, mais ceci sort des perspectives qui nous occupent [1].

Le grand mérite de F. Lovsky est donc de souligner l'importance de l'espérance chrétienne et la nécessité d'englober la réintégration d'Israël dans cette espérance [2]. Ainsi le problème du retour des juifs est-il présenté, non comme l'un des problèmes missionnaires qui incombent à l'Église, mais comme le problème de l'Église par excellence, celui de sa plénitude, et ce en étroite relation avec la parousie du Seigneur [3].

* * *

L'étude du P. Démann se propose un but plus immédiatement œcuménique : montrer la place centrale que doit tenir Israël dans le travail pour l'union et dans la prière des chrétiens. La séparation et la réunion sont des données fondamentales de l'histoire du salut. Celle-ci commence par une division : la séparation d'Israël d'avec les Nations ; et la victoire de Dieu sur le péché, la rédemption, sera réconciliation, réunion dans le Christ de toutes choses qui sont dans les cieux et sur la terre : le Christ est venu pour « rétablir la paix », pour détruire la cloison qui séparait, comme en deux camps adverses, Juifs et Gentils « pour faire de deux peuples, un seul » [4].

1. Cf. J. HAMER, *Le Baptême et la foi*, dans *Irénikon*, 23 (1950), p. 387. — D. N. EGENDER, *Le Sacrement de baptême*, *ibid.*, 26 (1953), p. 71.

2. Le Conseil Œcuménique des Églises a choisi comme thème de la 2e Assemblée qui doit se réunir en 1954 à Evanston : « Jésus-Christ, Notre Seigneur, espérance de l'Église et du Monde ». On est en droit d'attendre de l'Assemblée d'Evanston qu'elle fasse aussi une place dans ses discussions à l'espérance commune du Royaume qui unit juifs et chrétiens. L'originalité de l'espérance de l'Église chrétienne, qui possède déjà les arrhes du Royaume n'en ressortirait que plus vivement.

3. Sur la relation entre la vocation missionnaire de l'Église, la réintégration des juifs dans l'Église et la parousie, cf. les belles pages de J. DANIÉLOU, dans *Le Mystère du salut des nations*, Paris, 1945, p. 108 et ss.

4. Art. cité, p. 3.

Le P. Démann montre ensuite comment « l'adhésion demandée par le Christ, tout en étant parfaitement dans la ligne des anciennes fidélités d'Israël, exige un dépassement intime de ces anciennes fidélités et l'acceptation d'un renouvellement profond, dans la structure même du peuple de Dieu comme dans la conception du Règne de Dieu »[1]. C'est donc dans le refus de ce dépassement de l'Israël selon la chair que se trouve la tragédie du judaïsme qui se sépare de son Messie. Là naît le schisme et ce schisme est fondamental. Il représente le drame du péché et n'en est qu'une conséquence.

Comme le signale le P. Démann, cette idée de la division du peuple élu en Israël selon la chair et Église des Gentils, comme schisme initial dans le peuple de Dieu, fondement de tous les schismes qui devaient survenir au cours des siècles, avait déjà été mise en lumière dans l'article fort remarqué de dom N. Oehmen sur « le Schisme dans le cadre de l'économie divine »[2]. De cet article, le P. Démann a encore relevé un élément important, c'est le contre-coup subi par l'Église du fait de sa séparation d'avec l'Israël selon la chair : l'hellénisation de la pensée chrétienne qui cherchait à s'adapter aux peuples qui accueillaient son message ; cette hellénisation était un mal nécessaire ; elle fut suivie d'une latinisation en Occident, puis, en général, dans le monde entier d'une adaptation du christianisme aux civilisations, aux cultures, et partant aux catégories de pensée des peuples évangélisés. Mais, par le fait même de cette adaptation, on s'écartait sensiblement des catégories dans lesquelles s'était coulée la Révélation : le monde sémitique, la Bible, l'histoire du peuple élu. De là la tentation d'une certaine « installation » en ce monde, d'une certaine judaïsation que signalait Lovsky, ce que dom Oehmen appelait le scandale du « trop-grec, trop-romain » dans l'Église qui fut la cause profonde des différentes ruptures dans la chrétienté : rupture entre l'Orient grec et l'Occident latin, entre l'Église romaine et le monde de la Réforme qui sacrifiait le meilleur de la tradition, pour la pure sève de la Bible et de l'Évangile qu'il croyait retrouver. Ces diverses rup-

1. Art. cité, p. 7.
2. *Irénikon*, 21 (1948), p. 6 et ss.

tures dans l'Église des Gentils provenaient de ce déracinement fondamental subi par la communauté chrétienne aux premiers jours de son existence, lorsque, rejetée par le peuple juif, elle dut sous l'impulsion de l'Esprit adresser son message aux nations [1].

Si la rupture entre l'Église des Gentils et Israël est à la base de tous les schismes dans le monde chrétien déraciné, on voit dès lors la place de premier plan que prend la nécessité d'un rapprochement entre la Synagogue et la Chrétienté dans le travail unioniste. Car Israël en redevenant fidèle, apportera au monde chrétien un ressourcement profond, une revalorisation des richesses bibliques trop longtemps reléguées au second plan.

Une question se pose cependant, préalable à tout effort d'intégration du problème d'Israël dans la perspective œcuménique : N'y a-t-il pas entre les Églises séparées et la Synagogue un fossé infranchissable qui situe le schisme d'Israël et ceux des diverses confessions chrétiennes entre elles, dans deux ordres radicalement distincts : — La foi au Christ ? Ici la réponse du P. Démann est fort perspicace : « La foi et l'espérance d'Israël et de l'Église ne sont pas autres, elles appartiennent seulement à deux stades différents de l'économie du salut, deux stades que sépare et relie en même temps l'avènement du Christ. On comprend dès lors que la relation entre l'Église et Israël puisse être considérée sous deux angles différents. Si l'on considère l'Église suivant sa forme définitive d'Église-Corps du Christ, on pourra dire, en rigueur de termes, qu'Israël, séparé d'elle au moment où elle s'est constituée, n'appartient pas au problème de l'Unité de l'Église. En revanche, si l'on regarde l'Église en tant que peuple de Dieu, on ne fera aucune difficulté à situer Israël, partie séparée de ce

1. Dans les querelles entre chrétiens aux différentes époques de l'histoire de l'Église, deux griefs reviennent sans cesse qui résument tous les autres. Le premier est celui de *judaïsation* qui reproche à l'adversaire de ne pas accepter le fait chrétien dans sa nouveauté, sa liberté, son absolu, qu'il s'agisse du mystère de l'Incarnation, de la Tradition ou de la *Scriptura sola*. L'autre est celui d'introduire la *philosophie* païenne dans la Révélation. Depuis les discussions autour de l'*ὁμοούσιος*, on le retrouve à toutes les périodes de crises. Il pose le problème de l'adaptation du christianisme aux cultures, de l'« incarnation » de l'Église. Les deux griefs sont caractéristiques de ce déracinement de l'Église qui lui donne son caractère d'Église des Nations.

peuple de Dieu, dans la perspective de l'Unité essentielle à celle-ci. Cette deuxième position est celle de l'Histoire du Salut ». Elle est d'ailleurs corroborée par le ch. XI de l'Épître aux Romains qui affirme le caractère sacré de tout le peuple de Dieu, même après son refus de l'Évangile, et le caractère provisoire de cette séparation : « Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi ; et si la racine est sainte, les branches le sont aussi ». La non-reconnaissance de Jésus comme le Messie promis, n'empêche pas Israël d'attendre le Messie, de croire au Messie (dans le judaïsme orthodoxe du moins), et cette foi en un Messie à venir maintient Israël dans sa destinée de peuple élu, d'Église en devenir.

Cette intégration d'Israël selon la chair dans les perspectives ecclésiologiques actuelles et dans le travail œcuménique est fondamentale, car elle permet seule de poser le problème du schisme dans l'Église dans l'ensemble du cadre de la Révélation. L'Église est le Peuple de Dieu, né des patriarches et continuant jusqu'à nous. Elle est ce peuple des douze tribus en marche vers la terre promise, cette communauté de l'Exode, type et idéal du Royaume à venir. Héritier de l'Israël des douze tribus, authentique descendant des patriarches et des prophètes, l'Israël infidèle qui méconnut le Christ, conserve son caractère de peuple séparé, de peuple consacré, de peuple saint, et partant, dans une certaine mesure, son caractère « ecclésial ».

La loi et les institutions mosaïques qui n'étaient que provisoires ont été abolies et remplacées par la nouvelle institution dont elles n'étaient que la préparation et la figure ; mais le peuple reste. La race d'Abraham, celle selon la chair, demeure consacrée à Yahweh. Elle est encore épouse, épouse infidèle, rejetée pour un temps, mais épouse quand même, jusqu'à ce qu'elle revienne de son égarement.

Entre Israël et l'Église des Gentils le schisme est réellement de nature ecclésiologique, car seul le retour d'Israël rendra possible la plénitude du Peuple de Dieu ; il y a schisme et nécessité de réunion entre Israël et l'Église, et ce au même titre qu'entre les confessions chrétiennes divisées, mais de façon éminente.

En prenant le problème dans l'autre sens, on peut d'ailleurs

constater que le schisme d'Israël s'intègre pleinement dans les catégories théologiques qui ressortissent aux divisions de l'Église. Davantage même, il donne à ces catégories leur signification plénière. Ainsi les questions premières de l'Institution et de l'Événement [1], du magistère de l'Église, de la tradition, de la christologie reçoivent-elles, à la lumière de la problématique judéo-chrétienne, leur éclairage véritable ; elles sont replacées dans l'ensemble de l'histoire du salut.

L'institution fondamentale de l'économie divine, le peuple élu de Dieu, la race d'Abraham, est la base commune qui unit juifs et chrétiens, mais elle pose aussi d'emblée la possibilité de l'événement : « De ces pierres, Dieu peut aussi susciter des enfants d'Abraham ». Le critère de la filiation d'Abraham est donc la fidélité à l'Alliance conclue avec les Pères. Dieu est fidèle à son Alliance, mais il attend de l'homme une fidélité réciproque inconditionnée, l'obéissance. L'essentiel pour l'homme est donc de connaître la volonté de Dieu et de lui obéir.

Or c'est justement sur la manière dont on connaît la volonté de Dieu et dont on lui obéit qu'éclate le conflit entre Israël et l'Église. Schoeps dans ses diverses études sur le christianisme primitif et la Loi juive a remarquablement mis en lumière le nœud du conflit entre Jésus et la Synagogue [2]: l'autorité de la Thorah était incontestée et Jésus ne la mettait pas en question, mais il refusait de reconnaître un caractère inspiré à l'exégèse traditionnelle des rabbins. Son exégèse et son enseignement seuls faisaient autorité.

Dans la trame de l'éxégèse juive l'enseignement de Jésus marque une rupture, un événement, l'Événement par excellence puis-

1. Selon la terminologie du pasteur Leuba. L'événement « Jésus » n'a pas détruit l'institution juive fondamentale, le « Peuple de Yahweh », mais il a rendu caduque la Loi qui n'était qu'une institution provisoire, figure des réalités à venir. Le judaïsme qui n'a pas fait cette distinction, n'a pas compris que la fidélité aux promesses faites à Abraham exigeait que la Loi soit transcendée par l'*événement*, l'avènement du Royaume en la personne du Messie.

2. Cf. H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tubingue, 1950, p. 271 et ss. et son étude : *Jésus et la Loi juive*, dans *Rev. d'Hist. et de Philos. religieuses*, 33 (1953), p. 1. Ce conflit a fait tout le drame du judéochristianisme ; voir là-dessus Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubingue, 1949, p. 117 et ss.

qu'avec lui le Royaume des derniers jours est déjà présent. Le peuple des douze tribus, institution fondamentale d'Israël, demeure, mais avec la venue du Messie, tout l'appareil du culte légal perd sa signification puisque Dieu habite désormais définitivement parmi les hommes et que la fin des temps est venue.

La masse du peuple juif, de son côté, refuse de reconnaître le caractère messianique de l'« événement Jésus ». Elle veut être *fidèle* à Moïse. Et c'est sur la fidélité que porte le conflit. Mais *a priori* le judaïsme ne refuse pas le Messie ; il refuse seulement de le reconnaître en Jésus. Son erreur n'est donc pas tant un refus radical de la possibilité de l'Incarnation, qu'une méprise sur la nature de l'Incarnation [1]. Aussi une grande partie de la réflexion d'un écrivain sacré comme saint Jean tendait justement à montrer aux juifs que le Christ est bien le Temple par excellence et que la Jérusalem nouvelle où Dieu habite en personne et de façon permanente, c'est la Jérusalem chrétienne [2].

L'attitude de fidélité juive envers les promesses divines n'est donc pas essentiellement différente de celle des chrétiens séparés. On peut même dire que ce qui nous sépare du judaïsme. comme ce qui nous sépare entre chrétiens, c'est une compréhension différente de la christologie, du messianisme, et partant du mystère de l'Incarnation. La plupart des oppositions dogmatiques entre les confessions chrétiennes trouvent leur origine dans une intelligence divergente du mystère de l'Incarnation, de la Loi et de la Grâce ; et en ce domaine, l'attitude du judaïsme nous apporte de précieuses lumières ; en elle se condensent tous les refus partiels que sont les christologies tronquées ou erronées des chrétiens séparés, en un refus radical, qui nie, non pas la possibilité de l'Incarnation, mais sa réalité historique ; pour le judaïsme orthodoxe, l'*eschaton* est encore tout entier à venir, le Royaume de Dieu et le banquet messianique ne sont encore que pure espérance.

1. Cf. P. H. Menoud, *L'Église naissante et le judaïsme*, Montpellier, 1952, p. 33-34, 36.

2. Voir là-dessus : O. Cullmann, *Les Sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, et le travail suggestif de Comblin, *La Liturgie de la nouvelle Jérusalem d'après Apoc.* 22.1 *à* 22.5, dans *E. T. L.*, 29 (1953), p. 1-40.

Cette réintégration du problème juif dans nos perspectives ecclésiologiques nous oblige à prendre une conscience plus nette du caractère précaire de la présente économie, de l'Église des Gentils [1]. Malgré l'absolue certitude de la foi chrétienne et la paisible assurance du troupeau du Christ guidé par son Berger, malgré les richesses dont il jouit dès à présent dans l'Église, le chrétien demeure tourné vers la plénitude du Royaume à venir dont il ne possède actuellement que les arrhes par la présence de l'Esprit [2] ; il ne peut oublier que cette venue en plénitude du Royaume qui marquera la seconde parousie du Seigneur doit être précédée du remembrement du Peuple de Dieu, surtout de ce remembrement essentiel que sera le retour d'Israël à son Seigneur. Vu dans cette perspective, le zèle missionnaire que déploie l'Église auprès des païens et dont Paul a pris l'initiative, reçoit dès lors ce caractère d'urgence que lui reconnaissait l'Apôtre des Gentils : se hâter de donner à l'Église des Nations cette catholicité, cette universalité qui excitera la jalousie d'Israël, lui fera prendre conscience de son erreur et pressera son retour [3].

1. Cf. E. Peterson, *Theologische Traktate*, 1952, *Die Kirche*, p. 411-415.

2. Le chrétien n'a pas ici-bas de cité permanente ; c'est ce qu'il convient de rappeler sans cesse en face de tous les humanismes chrétiens ; qu'il s'agisse d'un humanisme social et scientiste qui séduit trop de catholiques (et de protestants) ou de la « Sainte Cité » de la piété orthodoxe. En ce monde présent, le chrétien n'appartient qu'à une économie provisoire et l'Église des Nations, en tant qu'elle est Église *des Nations*, aspire à une plénitude qui empêche ses enfants de s'endormir dans une sécurité trompeuse. Ce n'est pas l'Église *des Gentils* qui a les promesses du Christ, mais l'Église tout court, laquelle se trouve dans l'Église des Gentils ; l'assurance des promesses qu'elle porte lui vient du Christ, né de la race d'Abraham. L'Église en tant qu'Église des Gentils, n'est qu'un stade provisoire de l'avènement du Royaume.

3. J. Munck a bien montré que le prétendu conflit entre l'universalisme de Jésus redécouvert par Paul, et le particularisme des premiers disciples, suppose une méconnaissance de la pensée profonde de l'Apôtre des Gentils. Le but de l'apostolat de Paul était identique à celui de Pierre et des membres de la première communauté de Jérusalem. Il s'agissait d'annoncer l'Évangile pour que vienne la plénitude du Royaume. Seule la méthode différait, extérieurement du moins. Paul concevait son ministère auprès des païens comme devant susciter la jalousie des juifs et hâter leur conversion. Il ne visait pas à une expansion numériquement universelle du message évangélique, mais à une sorte de catholicité représentative, faite de communautés locales, disséminées à travers le monde païen. J. Munck, *Israël and the Gentiles in the New Testament*, dans *J. T. S.*, NS. 2 (1951), p. 3 et ss.

De notre côté, nous autres chrétiens venus de la Gentilité, nous saisirons mieux le bienfait de Dieu à notre égard. Entés sur l'olivier-franc, nous ne sommes pas maîtres du dépôt qui nous a été provisoirement confié. Un jour dans Israël rassemblé, les douze tribus seront jugées par les douze qu'a choisit Jésus pour être les fondements de la Jérusalem nouvelle.

Situé ainsi dans ces perspectives bibliques et eschatologiques, le problème de l'Église et du schisme dans l'Israël de Dieu trouve sa vraie signification théologique. C'est le mérite des divers théologiens cités ci-dessus de l'avoir souligné. Quelque déconcertant que cela paraisse dans nos cadres de pensée habituels, la question de la séparation entre l'Église et la Synagogue doit donner aux lieux théologiques sur lesquels les chrétiens sont divisés leur portée véritable puisque, en définitive, nous attendons tous la venue d'un même Seigneur qui viendra juger son peuple, Israël.

D. E. Lanne.

Église et Corps mystique.

Les erreurs de Jean Huss sur les prédestinés.

L'Encyclique *Mystici Corporis* a été l'occasion de nombreuses études — voire de controverses — sur l'Église et le corps mystique. Ces notions sont au cœur même du problème unioniste. Le document pontifical en les traitant avec l'ampleur que l'on sait, ne pouvait donc manquer à l'heure actuelle de susciter le plus vif intérêt de nombreux théologiens. On a comparé à la doctrine de l'Encyclique celle de saint Thomas, entendue parfois diversement. On s'est remis avec ardeur au problème des « chrétiens désunis » et de l'Église.

L'étude de ces questions peut profiter du secours de l'histoire. Il est certes bien superflu de rappeler, en général, que l'éclairement historique favorise l'intelligence des « choses en soi » (ou réputées telles), mais il n'est peut-être pas inutile de remarquer que l'ecclésiologie n'a pas suffisamment profité jusqu'ici de l'apport que les XIVe et XVe siècles lui ont offert. Les notions qui passionnent aujourd'hui les chercheurs d'unité, ce sont précisément celles qui occupèrent à cette époque ceux qui préparèrent sans doute sans le vouloir la désunion. Leurs erreurs, leur « nuit » peut faire notre lumière !

Je ne veux examiner ici que trois éléments (inséparables) de l'ecclésiologie de Huss : l'Église (l'assemblée des prédestinés), la tête de l'Église (le Christ), ses membres (les prédestinés). J'étudierai d'abord la doctrine de Huss en elle-même, puis les réactions qu'elle a suscitées de son temps. Suivront, pour terminer, deux conclusions[1].

* * *

1. Il n'est donc nullement question d'étudier ici la doctrine de Huss dans son ensemble.

Rien ne facilite davantage l'exposé de l'ecclésiologie de Huss, que de rappeler d'abord les données chrétiennes essentielles autour desquelles les controverses se développèrent. C'est de propos délibéré, qu'en décrivant ces réalités fondamentales, j'évite provisoirement le mot *d'Église.*

Depuis saint Paul, les chrétiens croient à la prédestination. Laissant là les implications de ce dogme quant à la volonté salvifique universelle de Dieu et quant au rôle dévolu à la liberté humaine, retenons que tout chrétien sait et admet que le premier agent du salut est la prédestination divine. Seuls les prédestinés atteignent à la vision béatifique. Il est donc un corps ou une assemblée ou une totalité des prédestinés qui, dans son achèvement, à la fin des temps, sera définitivement uni au Christ par la grâce, la charité, la vision béatifique. Cependant, aujourd'hui et pendant tout le cours du temps, le lien de la prédestination retient déjà les prédestinés. A cause de l'indestructible certitude de la prescience divine, ils forment « en puissance » (et partiellement « en acte ») le corps des prédestinés. Tous ceux qui en font partie, en quelque état qu'ils se trouvent, même s'ils ne sont encore ni baptisés, ni même nés, sont unis au Christ, leur chef et leur tête. Le corps des prédestinés, ainsi compris, est un élément essentiel et indiscutable de la doctrine chrétienne.

Il existe aussi un corps (ou une assemblée) des justes. Il est composé des chrétiens vivant *hic et nunc* en état de grâce. Le lien formel de l'assemblée des justes est donc la grâce sanctifiante. Parmi les justes de l'heure présente, il en est qui ne sont pas prédestinés. Les théologiens les ont parfois appelés les pré-connus *(praesciti)*. Ils finiront par se perdre. D'autres sont prédestinés ; ils atteindront à la béatitude éternelle. Mais, prédestinés ou pré-connus, ils font partie, en ce moment, du corps des justes, puisqu'ils ont la grâce qui est le prolongement de celle par laquelle le Christ-homme a été sanctifié, et appartient à Dieu. S'ils perdent la grâce sanctifiante, ils cessent d'être justes, car tout comme la grâce de la prédestination lie le corps des prédestinés, ainsi la grâce sanctifiante unit en un seul corps tous les justes.

Nous devons distinguer en outre le corps ou l'assemblée des croyants. Le lien le plus solide est celui de la prédestination, car

il ne se rompt jamais. Moins résistant est celui de la grâce sanctifiante, car le péché le détruit. Cependant le chrétien, en état de péché (même s'il n'est pas prédestiné), ne cesse de faire partie du corps ou de l'assemblée des croyants groupés autour de leurs chefs légitimes. Les chrétiens qui n'ont versé ni dans le schisme, ni dans l'hérésie, s'ils sont en état de péché, même grave, ne sont pas totalement séparés du Christ. Certains d'entre eux lui sont unis par le lien le plus fort : la prédestination. Mais laissons ceux-là pour nous en tenir ici aux seuls pré-connus. Même s'ils sont en état de péché, la foi aux vérités révélées et la soumission aux autorités spirituelles légitimement constituées les groupent et les lient. Ils font partie du corps ou de l'assemblée des croyants.

Deux remarques s'imposent sur cette classification des chrétiens en trois groupes. Tout d'abord les trois corps ou assemblées ne sont pas exclusives les unes des autres. Quelqu'un peut appartenir à la fois aux corps des prédestinés, des saints et des croyants. C'est même le cas le plus enviable, le meilleur en soi, on dirait le cas normal s'il était sûr que Dieu prédestine un nombre d'élus largement supérieur à celui des réprouvés. Il apparaît également qu'un chrétien puisse être prédestiné sans jouir actuellement de l'état de grâce ou sans avoir encore reçu le don de la foi, au moins explicite. Il peut être privé, temporairement, de la foi *et* de la grâce, comme il peut l'être de l'un *ou* de l'autre. On pourrait résumer ainsi toutes les possibilités par l'échelle suivante :

Si l'on n'est ni prédestiné, ni en état de grâce, ni croyant, on n'est chrétien d'aucune façon. Ensuite nous trouvons :

Le prédestiné, temporairement en dehors de la foi et de la grâce ;

Le prédestiné en état de grâce, mais ignorant la foi au moins explicite ;

Le prédestiné croyant, mais en état de péché mortel ;

Le prédestiné en état de grâce et croyant ;

Le non-prédestiné (*praescitus*, pré-connu), en état de grâce, mais ignorant encore invinciblement la foi, au moins explicite ;

Le non-prédestiné croyant, en état de péché ;

Le non-prédestiné croyant, en état de grâce.

Seconde remarque. Les trois assemblées échappent, à des degrés divers, à la perception empirique. La prédestination est, des trois liens constitutifs de chacun des corps ou assemblées, le plus caché ; elle est un mystère impénétrable. Aucun indice certain ne peut être invoqué, qui désignerait avec quelque certitude à nos yeux les élus de la prédestination divine. La grâce sanctifiante ne tombe guère non plus sous les sens. Elle est, de soi, aussi insaisissable que la prédestination. Seulement, comme elle n'est pas, si l'on peut dire, une sorte de garantie d'avenir, comme l'est la prédestination, mais la cause formelle d'un état présent, ses effets peuvent faire l'objet d'une observation plus ou moins probable. On peut supposer, avec de bonnes chances d'éviter l'erreur, que celui qui donne toutes les apparences d'une vie chrétienne, est, de fait, en état de grâce. On peut espérer aussi de lui qu'il est prédestiné, mais puisque personne n'est confirmé dans le bien avant la fin, cet espoir est pourtant moins bien fondé que ne l'est le calcul de probabilité établi sur l'état de grâce des justes ou paraissant tels.

Il découle de là que, d'après le point de vue où l'on se place, l'appartenance du chrétien à telle ou telle catégorie prend une autre sorte d'importance. En soi, il importe avant tout d'appartenir au corps ou à l'assemblée des prédestinés. Rien, évidemment, ne vaut d'être sauvé. L'assemblée ou le corps des prédestinés apparaît bien ainsi comme la réalité finale la plus enviable, la plus considérable et la plus digne qui soit. Cependant elle est une réalité provisoirement cachée à nos yeux, mystérieuse et fuyante. Personne ne sait s'il fait partie de ce corps, ni même, avec certitude, s'il est seulement en possession de la grâce qui unit au Christ et achemine vers la béatitude éternelle. De ce fait, l'assemblée des croyants, qu'ils soient prédestinés ou pré-connus, en état de grâce ou de péché, prend une importance singulière, voire primordiale sur le plan humain des réalités tangibles. Sur le plan humain, l'assemblée des croyants est parfaitement « visible ». Elle est une « structure sociologique », un corps organisé, ayant un symbole de foi et des supérieurs hiérarchisés. Elle dispose de moyens de sanctification : les sacrements. Elle est régie par une discipline. Elle offre à ses membres toutes les garanties possibles d'appartenance à l'assemblée des justes

et à celle des prédestinés, puisque sa fonction est, précisément, de sanctifier et de diriger vers la vie éternelle.

Avec ces notions présentes à l'esprit, fixons maintenant la particularité essentielle de la doctrine de Jean Huss. Elle consiste surtout en un usage inattendu d'une terminologie traditionnelle. En effet, Huss définit l'Église universelle comme étant la totalité des prédestinés [1]. Des trois premiers corps ou assemblées distinguées plus haut, c'est la première qui, selon Huss, est l'Église proprement dite dans le sens rigoureux du terme. Seule cette assemblée forme, en principe dès maintenant et, dans sa plénitude, à la fin des temps, le corps mystique du Christ. Seule elle est indéfectible, parce que, Dieu connaissant les siens, aucun prédestiné ne se perd. Seule elle est universelle, englobant les bienheureux du ciel, les pénitents du purgatoire et les combattants de la terre. Seule elle est l'Épouse sans tache dont parle le Cantique [2].

La tête de l'Église est le Christ et le Christ seul. Elle ne peut être que le Christ, puisqu'il est inconcevable que quelqu'un occupe une place supérieure à celle du Christ. Pour ce motif aussi, qu'au corps universel des prédestinés, comprenant les bienheureux du ciel et les souffrants du purgatoire, ne peut présider qu'un chef universel *excelsior coelis factus*. Aucun homme ne peut remplir ce rôle. Les fonctions hiérarchiques de cette terre disparaissent en même temps que les dimensions terrestres. Un pape, élevé au ciel après sa mort, ne tombe pas sous la juridiction de son successeur. Dans l'Église universelle des prédestinés, il n'y a que le Christ-tête et l'assemblée des élus, ses membres [3].

Dans cette conception, le lien formel qui maintient l'unité de l'Église est la prédestination. Le pire des pécheurs, pourvu qu'il soit prédestiné, n'est jamais, à proprement parler, un fils du

1. *Ioannis Hus et Hieronymi Pragensis Historia et Monumenta* (HM). Nuremberg, 1558, t. 1, p. 196, v. Je me tiens à cette seule référence et, en général, à un minimum de références dans cet article, n'entendant étudier ici ni l'évolution générale de la doctrine de Jean Huss, ni ses fondements exégétiques et patristiques, ni ses implications politiques, toutes questions qui demanderaient plus de place et plus de temps.

2. HM, 1, 197, r et v.

3. *Ibid.*, 200, v à 201, v.

démon ou un fils de la perdition. Ainsi saint Paul a-t-il toujours été un fils bien-aimé, même lorsqu'il persécutait les chrétiens, tandis que Judas, même au moment de son élection, n'était qu'un fils du démon. Paul a toujours été, et Judas n'a jamais été un membre de l'Église ou du corps mystique du Christ. Les pré-connus *(praesciti)* ne sont pas des membres de l'Église universelle [1].

L'assemblée des justes, unis par la grâce, n'occupe pas comme telle, de place particulière dans la théologie de Jean Huss. Quant à l'assemblée des croyants, elle n'était pas pour lui l'Église universelle. Il allait même jusqu'à dire qu'elle n'avait de l'Église que le nom. Elle était l'Église *reputative* ou *nuncupative*. Il lui attribuait pourtant toutes les marques que la théologie lui accordait traditionnellement [2].

L'insolite de cette ecclésiologie ne consiste pas en une négation grossière d'un point précis de la confession de foi, comme c'est le cas pour la plupart des hérésies. Le monophysite nie les deux natures du Christ, le nestorien l'unité de sa personne. Le pélagien et le semi-pélagien nient, en des mesures différentes, la grâce. Rien de tel chez Huss. En définissant l'Église comme étant l'assemblée des prédestinés, malgré ce que nous croirions trop facilement aujourd'hui, il ne nie pas que l'Église, ici sur terre, est l'assemblée des croyants groupés autour de leurs pasteurs légitimes. Et sauf que Huss ne lui accorde la dénomination d'Église que *nuncupative* ou *reputative*, il n'en dit rien que n'avaient dit avant lui saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Cependant, c'est toujours l'assemblée des prédestinés qu'il vise, lorsqu'il parle de l'Église. C'est le cas, lorsqu'il nous dit que les pré-connus n'en font pas partie, que le Christ seul en est la tête, que ceux qui n'en font pas partie sont, comme Judas, des fils du démon et de la perdition. Toutes ces propositions ne deviennent fausses que si on les entend de l'Église, non plus considérée comme l'assemblée des prédestinés, mais comme l'assemblée terrestre des

1. *Ibid.*, 202, r et *passim.*
2. Ce serait trop long à prouver ici. On peut s'en convaincre en lisant le Commentaire de Huss sur les Sentences (Ed. W. Flajšhans et M. Kominkova, Prague), ouvrage dont ni le fond ni la forme ne s'écarte des modèles les plus traditionnels du genre, ou son traité *De Ecclesia*, dans : HM, t. 1, 196, v, et sqq.

croyants. Celle-ci, en effet, contient des *praesciti* en son sein. Le Christ seul n'en est pas la tête, mais aussi, sous lui, le pape. Des chrétiens peuvent provisoirement ne pas lui appartenir, comme saint Paul avant le chemin de Damas, et n'être pas des fils de perdition.

Huss a donné ainsi un éclairage nouveau à des vérités traditionnelles qu'il met, au moyen d'un jeu inattendu de terminologie, dans une perspective insolite. Qui pensait *Église*, pensait *société des croyants*, sans nier pour autant la prédestination et ce qui s'ensuit. Huss, en pensant *Église*, ne nie pas la société des croyants, mais il pense « *assemblée des prédestinés* ».

A Prague, Huss eut à lutter surtout contre deux théologiens, ses amis d'autrefois, mais qui s'étaient séparés de lui lors des troubles suscités par les bulles d'indulgence de Jean XXIII : Étienne de Paleč et Stanislas de Znoyma. Tous deux se mêlèrent activement aux controverses suscitées par le traité de l'Église de Jean Huss (1412-1413). Ces controverses furent des plus passionnées et des plus violentes, et, comme il arrive en pareil cas, nourries non seulement d'arguments mais aussi de quelques malentendus tenaces.

Entendons d'abord Paleč. Dans son traité sur l'Église romaine, il énumère cinq sens acceptables et un sens abusif du mot *Ecclesia*. Ce sont, par ordre : 1° le temple matériel où Dieu est loué et glorifié ; 2° l'ensemble des hommes mauvais, tels les hérétiques et les schismatiques (ceux-ci ne sont dits former une Église qu'abusivement. Ils ne sont pas une Église *simpliciter*, mais *secundum quid : ecclesia malignantium*) ; 3° le concile général ; 4° les prélats et les supérieurs (pape, cardinaux, patriarches, primats, archevêques, évêques) ; 5° l'assemblée universelle de tous les prédestinés ou de tous les fidèles en état de grâce ; 6° la communauté de tous les baptisés professant la foi catholique [1].

L'Église, en tant que construction matérielle, ne retient pas ici notre attention. Ni non plus l'*ecclesia malignantium*. Ces deux acceptions du mot s'écartent de l'objet de notre étude. Parmi

1. MAGISTRI ST. PALECZ, *Tractatus de romana Ecclesia* (de equivocacione huius nominis ecclesia). Ed. LOSERTH dans : *Archiv für Oesterreichische Geschichte* (*Arch.*), t. 75, 1889, p. 341.

celles qui restent, remarquons que l'une d'elles est conforme à la définition hussienne, quoique élargie, de l'Église. Pour Paleč, tout comme pour Huss, l'Église peut signifier la totalité des prédestinés ou, ce qui est propre à Paleč, l'ensemble des chrétiens vivant en état de grâce. La conception hussienne de l'Église-assemblée-des-prédestinés ne lui était donc pas exclusive en Bohême, en ces années. Paleč ne la lui reproche pas. Il lui fait d'autres griefs. Les voici brièvement résumés.

Huss et ses partisans, écrit-il, nient que le pape et les cardinaux soient les véritables successeurs de Pierre et des apôtres sur terre, ou, du moins *(ad minus)*, ils tiennent pour douteux que le pape soit la tête et les cardinaux le corps de l'Église de Rome. Comme argument ils allèguent que personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, ou encore que le pape, s'il n'est pas prédestiné, n'est ni la tête ni même un membre de la sainte Église de Dieu, mais qu'il est alors un membre du démon et de la synagogue. Ils insinuent expressément par là qu'un pape, un évêque ou un prélat non prédestiné *(praescitus)* n'est ni pape, ni évêque, ni prélat [1]. Ils soutiennent que ce n'est pas le pape, mais le Christ qui est la tête de l'Église catholique et romaine, et que les cardinaux n'en sont pas le corps mais tous les fidèles [2]. Dans le long développement qu'il donne à l'exposé de ses griefs, Paleč appuye surtout sur l'erreur de refuser la qualité de membre de l'Église aux *praesciti* [3], et au pape le titre de chef [4].

On ne reste pas moins perplexe, je le suppose, — du moins au premier abord — devant les raisons de Paleč que devant les élucubrations de Huss. Certes, tout n'y est pas excellent ! Mais, un point, en tout cas, est clair dans tout cela. Toutes les objections de Paleč, et, en même temps, le laborieux château de cartes d'arguments qu'il a édifié sur elles tombent à faux, dès qu'on veut bien reconnaître que les affirmations incriminées de Huss n'ont pas trait à l'Église-société-des-croyants. Car, c'est bien à la tête

1. *Replicatio Quidamistarum de stilo magistri Stephani Palecz*, dans *Arch.*, 346.
2. *Ibid.*, 347.
3. Magistri Stephani de Paleč, *Tractatus de Ecclesia*. Éd. par Sedlák (Mistr Jan Hus. Prague, 1915), p. 204.
4. *Ibid.*, 207.

de l'assemblée des prédestinés que Huss place le Christ. C'est d'elle que les élus sont les membres. Personne, en dehors de la prédestination, n'y appartient, et, en particulier, aucun prélat non-prédestiné *(praescitus)*. *A fortiori*, aucun de ces *praesciti* n'y est-il pape, évêque ou prélat. Cette constatation une fois faite, il ne reste plus rien de l'argumentation de Paleč.

Celui-ci écrit que si l'appartenance à l'Église et une fonction hiérarchique en son sein dépendent de la prédestination, toute autorité croule. Personne ne sait plus si son évêque est vraiment évêque, ou si le curé de sa paroisse consacre et absout validement ? On ne célébrerait plus un seul concile valide. Dans les difficultés qui assaillent la vie chrétienne, on ne saurait à qui s'adresser ? Et ainsi de suite [1].

Tout cela est évident, mais ne touche pas la conception hussienne de l'assemblée des prédestinés. Celle-ci, Paleč la connaît et l'admet. Nous l'avons déjà trouvée inscrite parmi les sens acceptables du mot *ecclesia*. Le Christ seul, écrit en outre Paleč, est la tête de la totalité des dormants du purgatoire, des combattants de la terre et des bienheureux du ciel. De cette Église le pape n'est pas la tête, mais un membre seulement, et encore ne l'est-il qu'à la condition qu'il soit en état de grâce [2]. Paleč est-il donc d'accord avec Huss ? Non. Malgré les concordances indéniables de doctrine, Huss et Paleč sont furieusement dressés l'un contre l'autre et absolument aveugles, on serait tenté de dire volontairement aveugles sur ce qui pourrait les amener à se comprendre.

L'explication de ce fait, peu explicable en logique pure, il faut, je crois, la chercher dans un grief particulier fait à Huss par Paleč. Il lui reproche, en plus des objections en porte-à-faux déjà signalées, de ne reconnaître en la totalité des prédestinés que la *seule* Église universelle. Huss se trompe, écrit-il, en n'admettant qu'une *seule* Église sainte et universelle *(ponens unicam Eccle-*

1. *Replic. Arch*, 346/47 et 349/50 et 51.

2. « Verum est, inquam, quod solus Christus est caput tocius multitudinis fidelium, in purgatorio dormiencium, in ecclesia militante pugnancium et in coelo quiescencium : illa multitudo est omnis ecclesia fidelium. Notum autem est quod papa illius ecclesiae non est caput sed est membrum, si est in gracia ». *Ibid.*, 351.

siam sanctam et universalem) [1]. Car, en dehors de l'Église universelle qui est l'ensemble des prédestinés, il en est une autre, notamment la communauté des croyants *(necesse est esse aliam sanctam universalem ecclesiam, omnes credentes continentem)* [2]. Celle-ci est universelle en ce sens qu'elle est appelée à contenir tous les croyants, qu'il n'y en a donc aucune autre à côté d'elle. Mais Huss n'admet pas que la communauté des croyants, militant sur terre sous la conduite de ses supérieurs hiérarchiques, puisse être appelée universelle. Ne contenant ni les bienheureux du ciel, ni les souffrants du purgatoire, elle n'est pas universelle, d'après lui.

Il se passe alors ceci de surprenant — et d'affligeant à la fois — que Paleč, n'admettant pas qu'on frustre la *communauté des croyants* du nom d'Église universelle, reproche à Huss d'affubler l'une comme l'autre de propriétés qui, dans l'esprit de Huss, appartiennent à la seule *assemblée des prédestinés*, c'est-à-dire, pour lui, à l'Église universelle. Non, réplique Paleč, ces propriétés ne sont pas celles de l'Église universelle, c'est-à-dire, selon Paleč, de la *communauté des croyants*. S'il ne s'agissait de choses aussi graves et d'une portée historique incommensurable, ce spectacle serait presque divertissant.

Nous n'avons pas fini avec l'argumentation de Paleč. Une expression de ce théologien n'aura pas manqué de frapper le lecteur. Il écrit, comme nous l'avons rapporté, que Huss et ses partisans mettent en doute que le pape soit la tête et le collège des cardinaux le corps de l'Église romaine *(papam caput et collegium cardinalium corpus ecclesiae Romanae)*. Ces mots reviennent sans cesse sous sa plume. Ils expriment une proposition qui semble évidente à Paleč : à Paleč et aux théologiens de son bord, à Prague, en ces années 1412-1413 [3].

Cependant, plutôt qu'à Paleč, demandons à Stanislas de Znoyma, le second des grands adversaires de Huss, de nous éclairer exactement sur son sens. Stanislas qui partage tous les arguments

1. *Tract. de Eccl.* Sedlák, 202*.
2. *Ibid.*, 203.
3. Cf Broda, *Contra objectus Hussonitarum*. Arch, 343.

porte-à-faux de Paleč contre l'écclésiologie de Huss[1], s'est plus longuement que lui expliqué sur le pape-tête et les cardinaux-corps de l'Église de Rome.

Stanislas de Znoyma tient le siège romain pour le premier de la chrétienté et celui qui étend légitimement sa juridiction sur toutes les Églises particulières. Rome a été consacrée d'abord par l'élection qu'en firent les apôtres Pierre et Paul, ensuite par leur martyre. Rome qui avait été la capitale du monde, plongé dans le péché, devait devenir la capitale de la chrétienté, rachetée par la grâce[2]. Lorsque Znoyma parlait de l'Église romaine, il entendait le pouvoir hiérarchique de l'Église romaine (non pas l'ensemble des croyants baptisés). Avec le pape comme tête et les cardinaux qui faisaient corps avec lui (qui faisaient son corps), l'Église de Rome perpétuait Pierre et le collège des apôtres. Ensemble, le pape et ses cardinaux leur succédaient dans la charge de définir toute la matière catholique et ecclésiastique ainsi que de prendre soin de toutes les Églises et de tous les fidèles. Rien, affirmait Znoyma, ne peut remplacer le pape et les cardinaux dans l'office de Pierre et des apôtres. Voici ce texte capital dans sa version originale :

> Papa existens caput ecclesie Romane et collegium Cardinalium existens corpus eiusdem ecclesie sunt Petri principis apostolorum et collegii aliorum apostolorum Christi manifesti successores in officio ecclesiastico cognoscendi et diffiniendi in omni materia katholica et ecclesiastica et curam habendi in omni tali materia omnium aliarum ecclesiarum et universorum Christi fidelium ; nec possunt inveniri et dari alii successores super terram in tali officio illius principis Petri et illius collegii aliorum apostolorum, quam papa et collegium cardinalium[3].

Si nous lisons bien Znoyma, le droit absolument imprescriptible de l'Église de Rome, nous l'appellerions justement un droit divin *(de jure divino)*. Il se caractérise ensuite par le fait qu'il

1. *Responsio contra posicionem Wiclifistarum* edita per magistrum Stanislaum de Znoyma doctorem subtilissimum theologie, dans : *Arch.*, 365 puis 368. La même comparaison avec le roi de Bohême chez Znoyma, *Arch.*, 365 et chez Paleč, *Arch.*, 351.

2. *Responsio. Arch.*, 369.

3. *Ibid.*, 368.

met très à l'ombre le pouvoir épiscopal dont Znoyma sait surtout qu'il est soumis *(infra)* à celui du pape et des cardinaux. Paleč qui partage en tout cela les idées de son ami ira jusqu'à écrire que le pape succède à saint Pierre, les cardinaux aux douze apôtres et les évêques aux soixante-douze disciples [1].

Ainsi l'Église de Rome (c'est-à-dire, rappelons-le, le siège romain, l'autorité ou la juridiction romaine, son pouvoir spirituel) est-elle exaltée par-dessus tout. Cependant elle n'est pas uniquement concentrée dans la personne du pape. Celui-ci n'est pas seul, mais forme avec le collège des cardinaux un corps mystique et ecclésiastique *(unum misticum et ecclesiasticum compositum)* [2]. Znoyma attribue à ce corps, par analogie avec le corps humain, un objet formel de connaissance : l'ensemble de la « matière catholique ». Il lui a trouvé un sens commun qui, comme le sens commun de l'homme s'étend à tout le sensible, touche de droit à toutes les causes ecclésiastiques. C'est le pape. Dans le composé humain il y a aussi les sens particuliers qui atteignent le sensible sous des raisons formelles différentes. Le composé romain a, de même, ses sens spécialisés, capables d'examiner et de juger les causes de différents ordres. Ce sont les cardinaux [3]. Il reste bien entendu toutefois que la plénitude « originelle et capitale » de tout le pouvoir pastoral réside dans la seule personne du pape. C'est de lui que le pouvoir descend sur le collège des cardinaux. Ensemble ils gouvernent l'Église [4].

Cette conception qui fait, non pas des évêques, mais des cardinaux les successeurs légitimes des apôtres, et cela au même titre que du pape le successeur de saint Pierre, a de quoi nous étonner. Elle mettait Huss dans une extrême irritation. De même que ses adversaires perdaient apparemment le contrôle de leurs nerfs, lorsqu'ils l'entendaient affirmer qu'un pape non-prédestiné n'appartenait pas à l'Église, ainsi lui, Huss, voyait rouge lorsqu'on lui opposait que le pape était la tête et les cardinaux le corps de l'Église romaine.

1. *Tract. de rom. Eccl. Arch.*, 341.
2. *Responsio. Arch.*, 369.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 370/71.

Cependant la manière dont il discutait l'assertion n'était pas moins sujette à caution que l'assertion qu'il incriminait. Dans son traité de l'Église, Huss reproche à ses adversaires de gratifier le pape et les cardinaux de la certitude du salut. L'Église qui est le corps mystique du Christ, écrit-il, ne peut être damnée. Il s'ensuit que les cardinaux qu'on proclame le corps de l'Église ne peuvent se damner. Ils ont donc la révélation de leur salut ? [1] Ce n'était, évidemment, pas répondre à l'argumentation de ses adversaires ! Avec une logique pareille nous sommes encore une fois au rouet. Znoyma affirme : le pape et les cardinaux sont un corps mystique et ecclésiastique, ils sont l'Église universelle. Il entend : ils sont le pouvoir hiérarchique suprême dans l'Église universelle terrestre des croyants. Non, réplique Huss, le pape et les cardinaux ne forment pas l'Église catholique universelle. Mais il entend : ils ne sont pas la totalité des prédestinés.

Dans sa réponse à Znoyma, Huss s'en prend à l'expression que le pape et les cardinaux forment un composé « mystique et ecclésiastique ». Il n'y a qu'un seul corps mystique, réplique-t-il. Il est composé du Christ, sa tête, et de tous les prédestinés, ses membres [2]. Znoyma ne peut prouver que la prédestination lie entre eux le pape et les cardinaux, ni que le pape possède « les trésors de la sagesse et de la science de Dieu » [3]. Ils ne forment donc nullement une entité mystique. Ils ne sont pas le corps mystique dont le pape est la tête.

La conclusion la plus claire à tirer de tout ceci, n'est-elle pas que la terminologie des théologiens praguais en ecclésiologie était encore hésitante et tâtonnante au début du XV[e] siècle ? Aucun des partis en présence n'est à l'abri de reproches à cet égard. Il était insolite et abusif de tenir « le pape pour la tête et les cardinaux pour le corps de l'Église universelle » et tout aussi étrange de nier que « le pape était la tête de l'Église universelle » et de ne pas admettre « que des non-prédestinés puissent faire partie de l'Église ». Il s'agissait pourtant avant tout d'erreurs de terminologie, de propositions auxquelles leurs auteurs ne donnaient pas un sens contraire à la foi. Une preuve supplé-

1. *De Eccl.* HM, I, 221, v et 222, r.
2. HM, I, 268, v.
3. *Ibid.*, 269, r.

mentaire en est donnée, pour ce qui est de Huss, par un avis de l'Université de Paris.

Averti par Gerson d'avoir à veiller au grain, l'archevêque de Prague, Conrad de Vechta, avait communiqué pour examen les écrits de Huss aux théologiens de Paris. Ceux-ci avaient rédigé une liste de vingt propositions qu'ils avaient munies, chacune, d'une condamnation théologique particulière. Parmi elles, trois touchent de près les notions de l'ecclésiologie de Huss, étudiées ici, c'est-à-dire l'Église, sa tête et ses membres. Ce sont :

la quatrième : qu'aucun non-prédestiné n'appartient à l'Église, ni personne qui n'imite pas la vie du Christ ;
la onzième : que seul le Christ, et non pas le pape, est la tête de l'Église ;
la douzième : que seule l'Église qui contient les prédestinés et les justes *(beneviventes)* est l'Église universelle à qui l'on doit obéissance et non pas l'Église romaine qu'on nomme la maîtresse des autres [1].

Aucune de ces trois propositions n'est considérée comme une hérésie par les théologiens de Paris. Ils estiment que la quatrième est une erreur opposée à la notion d'Église, commune parmi les docteurs *(error contra communem doctorum acceptionem de Ecclesia)*. A la onzième ils joignent une remarque à peu près identique. Ils spécifient qu'il est entendu que leur condamnation suppose qu'on dénie au pape absolument *toute* qualité de tête. Mais, même dans cette hypothèse, que les censeurs ont voulue extrême, ils admettent que la proposition ne contient une erreur que « dans le cadre de la terminologie habituelle » *(error juxta communem doctorum acceptionem)*. La douzième proposition, finalement, est, elle aussi, une erreur dans le même sens que la précédente *(error conformiter ad praecedentem)* [2]. Ces propositions, les Parisiens ne les tiennent évidemment pas pour admissibles. Ils ne les tiennent pas non plus pour hérétiques. Ils ne nient pas que, entendues dans le sens de leurs auteurs, elles

1. F. PALACKY, *Documenta Mag. Joannis Hus*. Prague, 1869, p. 186.
2. *Ibid.*

n'aient un sens acceptable. Elles s'écartent cependant d'une terminologie reçue et, par là, elles sont abusives. C'est la conclusion à laquelle on arrive également par l'étude critique des textes de Jean Huss.

Qu'est-ce donc qui a inspiré à Jean Huss de reprendre cette terminologie qui n'est autre que celle de Wiclif [1] ? Pour répondre à la question avec toute l'ampleur voulue, l'espace limité d'un article ne peut suffire. Je ne puis, ici, que donner quelques indications sommaires. L'engouement de Jean Huss pour l'Église des prédestinés lui est venu surtout de sa répulsion pour l'Église telle qu'il la voyait de son temps. Le Grand Schisme, les luttes entre les pontifes, la corruption du clergé, le trafic des indulgences, tous ces maux qui retentissent si douloureusement et avec tant de force dans l'œuvre de Huss ont nourri le besoin de trouver, au delà de l'Église visible, une réalité plus pure et plus belle en qui mettre son espérance. De là, le transfert à l'assemblée des prédestinés, qui en paraissait seule parfaitement digne, des dénominations d'Église et de corps du Christ, que l'Église visible ne lui semblait plus mériter que d'une manière, sinon impropre, du moins secondaire et subordonnée.

Une innovation est toujours scabreuse en théologie. Celle de Huss était faite pour accentuer la tendance qu'il avait d'abord lui-même subie. En changeant la place des mots dans le traité alors à peine ébauché de l'Église, en redistribuant les dénominations, il créait une optique nouvelle. Il opérait une sorte de renversement des valeurs. En insistant sur l'idée d'Église-corps-des-prédestinés, l'Église-corps-des-croyants, déjà si mal en point alors, ne pouvait que pâlir davantage dans l'imagination des contemporains. La position subordonnée de celle-ci par rapport à celle-là, pour indiscutable qu'elle est en un certain

1. Problème considérable que celui de la dépendance Wiclif-Huss et impossible à discuter ici. Si je n'admets pas que Huss ait suivi Wiclif dans sa doctrine de l'Eucharistie (Cf. *Revue des Sciences religieuses*. Strasbourg, t. 27, 1953, n° 4), ni, au moins pour une part capitale, dans la question des Indulgences (Cf. *Recherches de Science religieuse*. Paris, t. 41, 1953, p. 481, sqq), ni, en général, là où Wiclif abandonnait franchement l'orthodoxie, je reconnais que le concept d'Église-totalité-des-prédestinés, Huss l'a repris à son maître.

sens, Huss l'affirmait avec une insistance unilatérale finalement troublante. Il semblait confusément s'ensuivre que l'appartenance à la communauté des croyants, ou, comme nous disons maintenant, à la structure sociologique de l'Église, n'avait plus qu'une très médiocre importance. Alors que l'enseignement traditionnel n'envisageait pas la possibilité du salut en dehors de l'appartenance à l'« Église des croyants », Huss finissait par créer l'impression que son rôle était presque fortuit dans la sanctification individuelle.

Il faisait d'autant plus fortement incliner dans ce sens l'opinion que les théologiens, ses adversaires, se formaient de ses thèses, qu'il résistait positivement lui-même aux peines canoniques qui le frappaient. Et puis, mais c'est là une autre affaire, il avait sur les évêques « véritables » une théorie qui n'était pas faite, surtout au moment du Grand Schisme, pour augmenter dans l'esprit des fidèles, le respect des institutions ecclésiastiques. De ce dernier point, s'il plaît à Dieu, il sera traité dans un article suivant. Il est temps de tirer les conclusions de cette étude.

* * *

1. Le Concile de Constance a condamné une série de trente propositions attribuées à Jean Huss, et la Bulle *Inter cunctas* (22 février 1418) de Martin V a indiqué les notes théologiques qui doivent leur être appliquées. Certaines de ces propositions, dit la Bulle, sont notoirement hérétiques. D'autres sont erronées, d'autres téméraires et séditieuses, d'autres encore offensent les oreilles pieuses [1]. Ces propositions reproduisent presque *ad litteram* des phrases de Huss qui nous sont familières. En voici les sept premières, à l'exclusion de la quatrième, qui reprennent la doctrine de Huss sur l'Église, sa tête et ses membres :

1. Il n'y a qu'une seule Église sainte et universelle, notamment la totalité des prédestinés ;

2. Paul ne fut jamais un membre du démon, bien qu'il se livrât à certains actes semblables à ceux de l'Église des mauvais ;

3. Les « pré-connus » ne font pas partie de l'Église, puisque aucune

1. *Denz.*, 661.

de ses parties ne se sépare finalement d'elle, du fait que la charité de la prédestination qui la lie ne cesse jamais ;

5. Le « pré-connu », bien qu'il soit parfois en état de grâce selon la justice présente, ne fait pourtant jamais partie de l'Église, mais le prédestiné reste toujours un membre de l'Église, bien qu'il perde parfois la grâce surajoutée mais jamais la grâce de la prédestination ;

6. L'Église, prise dans le sens de la convocation des prédestinés, qu'ils soient ou non en état de grâce d'après la justice présente, est un article de foi ;

7. Pierre n'est et n'a jamais été la tête de la sainte Église catholique [1].

Quelles notes, parmi celles offertes à notre choix, faut-il appliquer à ces propositions ?

Contrairement à ce que pourrait penser celui qui n'a pas étudié Huss dans le texte, ces propositions ne sont nullement des hérésies notoires ; elles sont à peine des erreurs. Elles ne nient, au moins dans la pensée de Huss et probablement dans celle des rédacteurs des propositions, aucune vérité catholique sur l'Église, sa constitution hiérarchique, son pouvoir d'enseigner, de gouverner, de sanctifier. Elles n'affirment que des vérités évidentes pour tout chrétien : le corps des prédestinés, l'élection de saint Paul, le caractère imprescriptible de la prédestination, la qualité attribuée au Christ, de chef unique des prédestinés.

Seulement ces vérités sont affirmées dans une terminologie insolite, avec la visée secrète — consciente ou inconsciente — de diminuer dans l'estime des chrétiens, l'Église visible des croyants. Elles furent, avec d'autres idées dont Huss s'était fait l'immodéré propagateur, la cause de troubles dans les écoles théologiques, voire de désordres dans les rues de Prague. Elles étaient susceptibles aussi de servir de point de départ à des doctrines franchement hétérodoxes. Les controverses de Huss avec ses adversaires sur l'Église, sa tête et ses membres, mettaient surtout en jeu, non pas des choses *(res)*, mais des désignations *(nomina)*. Les mots cependant ont parfois une terrible importance. En appelant Église *antonomastice* l'assemblée des prédestinés et *nuncupative*

1. *Denz.*, 627 à 633.

l'assemblée des croyants, et sans même avoir touché à la nature ni de l'une ni de l'autre, Huss avait préparé la voie à ceux qui, un jour, estimeraient que la structure sociologique de l'Église peut changer, que ses dogmes peuvent être alignés, qu'elle n'a qu'une importance essentiellement relative. Pour apercevoir dans sa teneur authentique et véritable l'erreur de Huss (en matière d'Église, sa tête et ses membres) il faut bien chausser ses meilleures lunettes. Mais pour minuscule qu'elle était, elle n'en portait pas moins le germe d'une immense révolution.

Si la plupart des raisons que Paleč et Znoyma opposaient à Huss étaient mauvaises, et leur théologie médiocre — c'est bien le moins qu'on puisse dire — leur intuition était bonne. Au sein de l'*Una Sancta*, vieille de quinze siècles, Huss avait défendu des propositions *téméraires et séditieuses*.

2. Une seconde conclusion se dégage de cette brève excursion en terre pré-réformiste, et rejoint des préoccupations actuelles. Au début du XVe siècle, aucune différence n'est perceptible entre la notion d'Église et celle du corps mystique du Christ.

Cette identification n'a fait aucun doute ni pour les théologiens de Prague ni pour Gerson. On appartenait à l'Église et au corps mystique, ou l'on n'appartenait ni à l'une ni à l'autre. Le lien formel de cette appartenance était la grâce sanctifiante, et à défaut d'elle, mais alors d'une manière diminuée, la foi informe. On pourrait multiplier les textes. En voici au moins un de Paleč. Il écrit que, pour faire partie de l'Église, il faut trois conditions : *fides, obedientia, caritas :*

> nam ad capacitatem huiusmodi sunt tria necessaria et ad minus requiruntur sc. fides, obediencia et caritas, ut volens esse capax influxus spiritualis et particeps communionis sanctorum oportet quod fideliter credat quoad omnia credita explicite vel implicite, humiliter obediat et veraciter diligat. Qui rumpit fidem, fit hereticus ; qui rumpit obedienciam, fit scismaticus et qui rumpit caritatem fit de facto excommunicatus, saltem excommunicacione minore qua separatur ab influxu Christi capitis et a sanctorum communione [1].

1. *Tract. de Eccl.* Sedlák, 215. Cf le texte de Paleč, cité dans la note 4 de la page 255.

Où l'on voit que pour Paleč, être séparé de l'Église c'est être séparé du Christ-tête. C'est donc ne plus faire partie du corps mystique. Chez Gerson aussi l'identification absolue de l'Église et du corps mystique est évidente. Il parle fréquemment du corps mystique de l'Église [1], de l'Église qui *est* le corps mystique [2], ou du corps mystique qui est l'Église [3]. On appartient pleinement à l'une comme à l'autre par la grâce.

Lorsque l'encyclique *Mystici Corporis* enseigne aujourd'hui que l'appartenance à l'Église et au corps mystique se fait par la foi et l'insertion dans la structure sociologique de l'Église, elle ne dit pas autre chose. Elle le dit un peu autrement. Au début du XVe siècle, l'état de grâce comportait nécessairement la foi et cette obéissance qui n'est autre que ce qu'on nomme aujourd'hui l'appartenance à la structure sociologique.

Pour Huss aussi l'Église était le corps mystique et le corps mystique était l'Église. Toute sa théologie est tributaire de cette idée. Seulement au lien traditionnel, la grâce, il avait substitué la prédestination. Il est inutile de revenir là-dessus [4].

Paul DE VOOGHT.

1. P. ex. : *Libellus de Auferibilitate Papae ab Ecclesia*, dans : *Op. omn.* Paris, 1606, t. 1, c. 167 ; Propositio facta... coram Anglicis euntibus ad sacrum Conc. Pisis... Anno Domini 1408. *Op. omn.*, t. 1, c. 284.
2. *Ibid.*, c. 285.
3. *Tractatus ... de Probatione Spiritum. Op. omn.*, t. 1, c. 529.
4. Sauf encore pour la remarque suivante. Paleč a raison contre Huss, lorsqu'il expose l'absurdité qu'il y a à considérer comme un membre du démon *hic et nunc* l'homme jouissant de l'état de grâce, même s'il n'est pas prédestiné. La grâce, écrit Paleč, unit au Christ et fait du chrétien un membre de l'Église et du corps mystique du Christ : *membrum ecclesie que est eius corpus misticum* (*Tr. de Eccl.* Sedlák, 205). Mais la gravité exceptionnelle des perspectives hussiennes venait de ce que traditionnellement la grâce supposait en toute rigueur la foi et l'obéissance, tandis que la prédestination place la vie chrétienne sur un plan qui peut en être indépendant. Dans l'Église de la prédestination s'ouvraient des perspectives de liberté. Dans l'Église de la grâce, la soumission inconditionnée restait une exigence.

Le mouvement Foi et Constitution à l'étape « Lund 1952 »,

d'après les documents imprimés.

(suite et fin [1])

L'Unité œcuménique « nous permet d'envisager nos divisions dans la repentance et, sous la conduite continuelle du Saint-Esprit, nous sommes résolus à chercher de nouveaux moyens de nous rapprocher les uns des autres » (p. 153). *Les divergences s'opposent opiniâtrement aux solutions faciles. A les considérer attentivement on s'aperçoit qu'elles proviennent du fait que l'Église « vit dans l'histoire et accomplit sa mission sous les multiples pressions de la vie limitée et pécheresse de l'homme », se trouvant « à la frontière entre la Parole et le monde, constamment tentée par une société qui cherche à organiser et à garantir son existence loin de Dieu »* (p. 156). *Elles proviennent donc de la imitation par les formes humaines de pensée, et de la déformation par les facteurs « non-théologiques », de la transcendance et de la pureté de l'Évangile, et en entravent l'annonce. L'effort des chrétiens portera à y remédier dans « le contexte de la fraternité chrétienne »* (p. 157) *par l'obéissance à cet Évangile seul, par de loyaux examens de conscience et le progrès scientifique, biblique surtout. Mais dans l'histoire il y a d'abord l'action de Dieu pour l'unité. « En un temps où la persécution réapparaît, les cloisons deviennent transparentes, et une nouvelle conception de ce qui est essentiel et de ce qui ne l'est pas confère au peuple de Dieu une unité profonde »* (p. 157). *Dans le même sens agissent sous l'action du Saint-Esprit les Jeunes Églises, car elles ressentent d'une façon particulièrement vive leur unité dans le Christ, en obéissant totalement au Seigneur dans un service fidèle d'évangélisation et en n'éprouvant pas le poids des divisions qui grèvent les vieilles Églises* (p. 157).

Pour surmonter les divisions chrétiennes il faut d'abord, nous dit-on, éviter que les facteurs humains et historiques n'en produisent de nouvelles.

1. Cfr *Irénikon*, nº précédent, pp. 146-161.

En ce qui concerne les divisions existantes, leur guérison qui est tout le sens du Mouvement œcuménique, consiste, pour les chrétiens, à suivre fidèlement l'action du Seigneur dans l'histoire lequel veut l'unité de son Église pour sauver le monde, à s'abstenir de toute action autonome, donc pécheresse, et à faire repentance pour celles qui ont été commises et pour tout ce qui a été omis.

Afin de faire croître l'Unité œcuménique, Jésus-Christ produit ce qu'on pourrait appeler les bons facteurs « non-théologiques » : il suscite des événements qui en montrent l'urgence pour le progrès de l'Évangile dans le monde et qui sont de vrais appels à l'Unité ; il juge déjà, en attendant le jugement final, les apostasies, donc aussi les divisions, de l'Église, et il permet aux idéologies antichrétiennes de la persécuter. Alors « les murs entre les Églises des différentes confessions deviennent étrangement transparents... Aussi la réunion des frères séparés, telle que Vladimir Soloviev la vit dans la vision de l'Antéchrist devient maintenant une réalité dans les cellules des prisons, dans les camps de concentration, sur le chemin de l'exécution. Ainsi le Christ réunit déjà son peuple au milieu des divisions mêmes de notre temps » [1].

Les chrétiens, pour être fidèles au Seigneur, devront, nous dit le professeur Schlink, détourner leurs yeux du passé et les diriger, comme le font les Jeunes Églises, sur les actions présentes et futures de leur Chef. L'unité qu'il leur donne déjà, et dont les caractères nous sont connus, est un impératif pour la manifester davantage, tout comme la justification du chrétien au baptême, réalité de foi aussi, est l'impératif de sa sanctification.

Cette manifestation sans laquelle « la foi en l'Église une » serait une foi morte (p. 100), s'opère principalement dans la collaboration au sein du Conseil œcuménique, à laquelle les Églises membres se sont solennellement engagées à la Conférence d'Amsterdam en 1948.

En plus de ceux qui ont été mentionnés plus haut, le Rapport donne quelques aperçus nouveaux sur cette réalité œcuménique fondamentale : tout d'abord elle est fondamentale parce qu'elle est « une preuve tangible » (p. 123) de l'Unité œcuménique, étant un service commun du Seigneur, auquel « le Saint Esprit et la Parole nous obligent de nous mettre toujours plus *ensemble* » (p. 124). Les différences dans la foi et l'espérance n'y sont pas un obstacle : « car cette foi et cette espérance sont en Jésus-Christ crucifié et ressuscité,

1. *The Pilgrim People*... p. 29. On remarquera dans la première phrase l'identité des termes avec le passage correspondant du sixième chapitre du Rapport.

qui œuvre en nous pour réaliser son dessein, et nous y associe en utilisant nos efforts et nos obéissances, si fragmentaires qu'elles soient » (p. 124). Elle doit se faire dans tous les domaines où des différences de Foi et de Constitution ne s'y opposent pas. La pratique de l'Intercommunion comme moyen pour atteindre l'unité de l'Église trouve ici sa place pour ceux qui en sont partisans. C'est dans la collaboration encore que se situe le travail théologique lui-même qui a pour but de l'étendre. On se souvient de l'importance qu'a la perspective eschatologique pour apprécier la nature des divisions existantes. Mais l'histoire en a ici également parce qu'elle exige à repenser la théologie afin de pouvoir l'appliquer à la situation présente du monde et à l'exprimer « dans les termes que réclame l'évolution de la pensée et de la vie » (p. 119). Bref cette théologie n'est pas une « *rabies theologica* » (p.139) aveugle aux réalités concrètes. Elle ne vise pas à un travail de comparaison des positions confessionnelles, qui aboutirait seulement à les durcir, mais à leur dépassement dans une optimiste assurance que tous les points controversés sont finalement surmontables (au moins en ce qui concerne le Culte, p. 132), mais dans le sens christologique seulement. « Fondé sur le témoignage apostolique rendu à Jésus-Christ, le Seigneur de l'Église, et obéissant à sa volonté, nous cherchons à pénétrer au delà des divisions terrestres pour atteindre à notre foi commune au seul Seigneur. Nous essayons de comprendre l'unité de l'Église terrestre en fonction de l'unité du Christ ; et nous cherchons à la réaliser dans l'état actuel de nos divisions à partir de l'unité du Christ et de son corps » (p. 103). Église terrestre signifie aussi Église dans l'histoire ou l'*histoire de l'Église :* « nous nous sommes en effet aperçus qu'elle était plus longue, plus vaste et plus riche que n'importe quelle histoire particulière de nos Églises divisées » (p. 114). Ces deux perspectives, christologique et historique (qu'il ne faut jamais séparer de l'eschatologique), demandent, pour le travail théologique un très large contexte interconfessionnel, et dans chaque confession un caractère aussi peu ésotérique que possible. Et puis, ce qui est essentiellement œcuménique, une libre, franche et audacieuse discussion.

Le professeur Schlink ajoute dans son article à ce schéma méthodologique un complément très intéressant. D'après lui, l'ancienne méthode *Foi et Constitution* était une comparaison interconfessionnelle, systématique et synthétique, grâce à laquelle on tâchait d'exprimer le maximum de ce qu'on avait en commun. Elle fut perfectionnée à Amsterdam 1948 et est encore perfectible ; il semble toutefois qu'actuellement son usage soit arrivé à une limite à cause

des obstacles confessionnels qu'elle a révélés. Son défaut principal est de supposer une Église statique et de mettre cette conception à la base du Conseil œcuménique lui-même qui garantit plutôt la stabilité de ses Églises-membres et ne leur demande aucun sacrifice d'ordre confessionnel. Mais Dieu bouleverse les Églises et, à travers les Églises persécutées et les Jeunes Églises, demande maintenant de sacrifier des positions traditionnelles, sacrifices qui se révéleront finalement être des enrichissements.

L'action autonome des Églises en quête d'Unité retarderait leur collaboration de toute sorte à l'action unifiante de Jésus-Christ. Elle risquerait de choisir des voies faciles qui conduiraient à une fausse unité (telle serait d'après ses adversaires, la pratique de l'Intercommunion dans la situation présente des divisions chrétiennes, ou encore l'emploi d'une force coercitive extra-ecclésiastique comme l'aurait été dans l'ancienne Église, le pouvoir impérial [1]) et de négliger les voies du Seigneur ouvertes dans les persécutions, les Églises en état de paix (situation peu ecclésiologique) se détournant des Églises persécutées, et celles-ci revenant à leurs errements les persécutions une fois finies.

Bref, c'est ici que se manifeste l'action funeste des facteurs « non-théologiques » mauvais et que la repentance pour les divisions, tant dans leur origine (culpabilité que beaucoup d'Églises reconnaissent) que dans leur maintien (culpabilité unanimement reconnue parmi les Églises) doit surtout s'exercer. Le professeur J. Hromadka de Prague (Église des Frères tchèques) en a montré l'importance en se basant sur son expérience de théologien de « derrière le rideau de fer », qui a subi, pour sa libération chrétienne, le défi terrible venant de l'idéologie socialiste révolutionnaire [2] ; il invite ses collègues et leurs Églises à suivre son exemple. « Cela doit être un vrai examen de conscience *théologique*, cela doit être une lutte à l'intérieur de nous-mêmes. Sous la conduite du Saint-Esprit, l'Église doit éloigner toutes ses idoles et faux autels... C'est seulement quand elle aura chassé l'Antéchrist hors de son temple et de sa chaire, qu'elle sera capable et suffisamment forte pour lutter avec le vrai mal, partout où il menace notre existence humaine » [3].

1. Winfred E. Garrison, *Social and Cultural Factors in Our Divisions*, E. R., *l. c.*, p. 43-51 *passim*.

2. *Social and Cultural Factors in Our Divisions*. Ibid., p. 52-58. Cet article, portant le même titre que le précédent, est un résumé des interventions très écoutées du professeur Hromadka à Lund.

3. P. 58.

La vraie voie vers l'Unité [1], impératif de l'Unité œcuménique existante entre les Églises, est celle de l'Évangile pur et donc une conversion des Églises, toutes et chacunes apostates, à lui. « Nous ne pouvons croître ensemble vers la plénitude et l'unité en Christ que par notre conformité à celui qui est la tête du corps et le Seigneur de son peuple » (p. 106). De « nouveaux yeux », comme dit le professeur Schlink, seront donnés et des nouvelles révélations seront faites.

Le Conseil œcuménique des Églises est le lieu propre de tous ces événements. « Nous croyons que par son moyen Dieu continue à prononcer la parole qui n'a pas encore été dite, et à faire ce qui n'a pas encore été fait dans le domaine de la communion spirituelle et du service commun » (p. 128).

Dans la perspective christo-ecclésiologique et eschatologique du Rapport, le Mouvement œcuménique tout entier apparaît non pas comme « un agencement ingénieux de nos héritages confessionnels » (p. 106), mais comme l'édification du Corps du Christ selon le plan et la patience de Dieu, et non pas selon celui des hommes ou des Églises, ni selon leur impatience, pour arriver à sa consommation dans l'histoire ou bien dans l'éon futur.

* * *

« *Nous avons fait de réels progrès et il n'y a pas lieu d'être pessimistes* » (p. 154). *On a envisagé à Lund les points essentiels de désaccord sans parvenir à les supprimer ni non plus à élaborer une méthode simple pour réaliser l'Unité.* « *Par contre nous avons des moyens de défense contre la complaisance envers nous-mêmes* » (p. 158).

La Préface du Rapport écrit : « Néanmoins nous sentons que cette conférence se solde par un gain et que nous pouvons publier un rapport témoignant d'un pas en avant » (p. 96) ; on en rend grâce et la gratitude est plus grande que l'anxiété pour l'avenir (p. 99). Les discussions ont été utiles et leur esprit bon ; les anciens problèmes furent posés plus clairement. Les Églises ont fait des découvertes les unes sur les autres, et le Groupe des Jeunes en a fait sur le Mouvement, déjà vénérable, de *Foi et Constitution*, auquel il a pour la première fois collaboré officiellement en lui apportant un élément

1. « Ce dont nous ne voulons pas démordre, c'est que le Christ étant la tête et le Seigneur de l'Église, le chemin de l'Église est le chemin tracé par le Christ. Christ appelle. Christ envoie. Christ juge » (p. 108).

de jeunesse, et a adressé un rapport qui est publié en annexe du Rapport (p. 169-174). Il y exprime certaines déceptions (p. 170) et regrette qu'à Lund on n'ait pas tenu suffisamment compte du travail déjà fait précédemment et, en pratique, de l'expérience des Jeunes Églises, d'où un manque de réalisme : « En rapport avec cette unité (de témoignage) avouons qu'il ne nous a pas toujours été possible de voir comment les discussions théologiques pouvaient être reliées ou appliquées à la situation de ceux qui se trouvent en dehors des murs de cette Université (de Lund) » (p. 172).

Rien d'étonnant à trouver dans les documents de la conférence peu d'appréciation à son propos « on ne peut, en quelques brèves journées, juger le travail de la conférence de Lund et la contribution qu'elle apporte à la vie du corps du Christ » (p. 158).

* * *

La fin de la conférence « marque simplement le début d'une phase nouvelle : celle où, si Dieu le veut, le travail accompli étendra ses effets à toute la communauté chrétienne (...). Cette conférence, par son existence même et par le fait qu'elle a insisté sur certains problèmes, a appelé les Églises à prendre davantage conscience de leur foi et à faire un effort plus résolu pour la transposer dans leur vie commune. Un accord plus parfait exige une audace plus grande et une volonté plus pressante (...). C'est pourquoi nous les (Églises) appelons à se soumettre toujours à nouveau à la volonté de Dieu (p. 158-159).

A partir de l'ensemble idéologique qui vient d'être analysé et qui nous servira de contexte dorénavant, le Rapport appelle les Églises, surtout dans son premier chapitre qui est un petit message à elles adressé par le truchement de leurs délégués retournant chez elles après la conférence, à une action commune : examen de conscience (p. 100), pénitence pour les fautes, tant de commission que d'omission, contre l'Unité chrétienne qui seule permet le témoignage chrétien, réformes dont on donne des exemples p. 107. On les invite à éviter de nouvelles divisions et à suivre docilement les chemins que Jésus-Christ trace à son Église ; qui plus est, le Rapport ambitionne d'y aider le Seigneur quand il écrit : « Nous espérons que ce que nous avons pu faire pourra être utilisé par Dieu et ouvrira la voie à des chapitres nouveaux de cette histoire conformément à sa volonté » (p. 97).

L'appel se détaille en de multiples recommandations. Certains

délégués les auraient aimées plus positives en vue de l'action ; on s'est finalement contenté de termes modérés, présumés plus efficaces « car si elles devaient amener une Église ou l'autre à choisir entre la déloyauté à l'égard de ses propres convictions et le retrait de la discussion œcuménique, elles auraient fait plus de mal que de bien » (p. 96), afin de maintenir la conscience « d'une plénitude qui doit à la fois englober et compléter la foi et la vie des membres séparés de la famille de Dieu » (p. 154).

« *Nous recommandons l'étude du rapport sur l'Église préparé par la Commission* Foi et Constitution ; *nous attirons l'attention sur les tâches théologiques spéciales qui y sont énumérées (...). Les groupes qui entreprendront une telle étude devront comprendre des experts, des gens représentant toutes les Églises (...). Nous croyons en outre que les chrétiens sont appelés à une plus profonde communion dans la prière et l'adoration, l'obéissance et le service. Ainsi l'unité en Christ sera manifestée tout autant que par la discussion théologique* » (p. 158).

Le travail théologique n'est qu'un secteur dans une vaste collaboration des Églises. Les recommandations qui s'y rapportent énumèrent des problèmes auxquels je reviendrai. Nous connaissons déjà en résumé la théologie préconisée « pour clarifier intellectuellement le contenu de la foi chrétienne et pour la réexprimer constamment dans les termes que réclament l'évolution de la pensée et de la vie » (p. 119-120) dans le but d'évangéliser le monde, en surmontant les entraves que les divisions chrétiennes y avaient apportées. Parmi les ouvriers d'élite de cette tâche se trouvent des hommes qui « aussi bien spirituellement que systématiquement appartiennent à l'Église entière. On doit accorder à de tels messagers des occasions plus nombreuses d'être entendus par tout le peuple chrétien » (p. 125).

Parmi les thèmes ecclésiologiques recommandés à l'étude il y en a deux principaux : 1) la doctrine de l'Église en liaison avec la christologie, dont le chapitre II du Rapport a donné, nous le savons, une esquisse, et la doctrine du Saint-Esprit : « c'est là un point essentiel pour le développement du travail œcuménique (...). Nous le recommandons à l'attention de la Commission Foi et Constitution et de son Comité d'Action » (p. 108) et aux Églises elles-mêmes ; 2) « L'histoire que, comme chrétiens, nous avons en commun » (p. 114) et l'on demande la création d'une commission d'étude théologique des ressources profondes qu'elle pourrait fournir à la discussion œcuménique.

Le chapitre III contient en outre quatorze recommandations d'ordre plus pratique dont je veux citer les deux suivantes :

9. Reprise d'une proposition faite à Édimbourg 1937 : « La conférence insiste auprès de toutes les Églises afin qu'elles voient combien il est désirable d'organiser des efforts d'évangélisation commune avec des chrétiens d'autres communions ; ce sera à la fois un moyen de rendre un témoignage efficace devant les foules détachées, et un moyen d'exprimer et de renforcer l'unité spirituelle existant déjà entre des croyants appartenant à différentes Églises » (p. 126), celle que nous avons appelée « Unité œcuménique ».

11. « Nous recommandons aux Églises historiques *(Older Churches)* de ne pas imposer indûment aux plus jeunes Églises *(Younger Churches)* nées de leur effort missionnaire, des traditions qui les empêchent de s'unir à d'autres chrétiens et font obstacle à leur libre développement au sein du milieu où elles ont pris naissance » (p. 127).

Plusieurs autres recommandations ont pour objet un élémentaire esprit irénique.

Ce chapitre attire aussi l'attention des Églises sur le devoir de rechercher une union plus étroite entre Églises qui y sont géographiquement, historiquement ou théologiquement invitées (p. 115-116).

Le chapitre IV sur le Culte consacre deux pages à des recommandations à caractère pratique qui va en croissant.

Le chapitre V sur l'Intercommunion recommande explicitement l'étude du volume préparatoire correspondant ; il souhaite (l'engagement de collaboration pris à Amsterdam et les « signes des temps » le demandent en vue de l'extension de la communion sacramentelle entre les Églises) que toutes les confessions réexaminent leur façon d'ordonner et d'administrer la Sainte-Cène ainsi que « leur théologie et leur pratique du Baptême en relation avec leur théologie et leur pratique de la Sainte-Cène (...). Nous croyons que cette thèse (du professeur Torrance dans son article du volume préparatoire) peut être le point de départ d'une féconde discussion œcuménique » (p. 150) ; suivent des recommandations adressées aux deux groupes d'Églises, opposés quant à leur attitude envers la pratique de l'Intercommunion ; les unes et les autres sont invitées à la réexaminer en vue d'une conciliation qui est à espérer car certaines divergences à ce propos se sont déjà avérées transconfessionnelles (p. 149). La plus longue recommandation concerne les célébrations eucharistiques au cours des conférences œcuméniques en tant qu'aspect le plus concret et le plus aigu de tout le problème. En voici le nœud : d'une part la vie et la prière des chrétiens ainsi

réunis ne peuvent y être complètes aussi longtemps qu'ils n'ont pas communié ensemble ; d'autre part dans pareilles conditions aucun service eucharistique ne peut être considéré comme *le* service de communion de la conférence parce qu'une « conférence réunie au nom du Christ, bien qu'elle puisse être regardée comme une expression temporaire et locale de l'Église, n'a pas le droit d'instituer un ministre qui lui soit propre et l'habiliter à célèbrer le sacrement » (p. 151). Tout en proposant diverses solutions de ce problème dont quelques unes d'*ersatz*, on en charge « la conscience des Églises et des autorités œcuméniques. La nouvelle commission *Foi et Constitution* « devrait en particulier étudier à fond les principes qui sont à la base des conférences et institutions œcuméniques » (p. 152).

* * *

La recommandation relative au sous-thème de *Foi et Constitution* à l'assemblée du Conseil œcuménique qui se tiendra à Evanston en 1954, ne fait pas partie du corps même du Rapport mais figure en annexe B (p. 168). Nous savons que le sujet : *L'unité que nous avons dans le Christ et la désunion de nos Églises* avait été suggéré dans cette formulation aux délégués par M. Visser 't Hooft ; il a été précisé, est-il dit, par une commission spéciale de la conférence, adopté *nemine contradicente* en séance plénière et confié à l'étude ultérieure d'une nouvelle commission, du Comité d'Action et du Secrétariat.

* * *

J'ai déjà eu l'occasion de citer le rapport du groupe des Jeunes (Annexe C) et d'en faire voir le caractère critique. Lui, pose carrément la question : « Dans quelle direction aller ? » et y répond longuement.

Tout en reconnaissant encore une certaine utilité au travail psychologique et théologique de confrontation fait antérieurement dans *Foi et Constitution*, les Jeunes croient qu'il devrait être autrement dirigé maintenant. Pour clarifier la situation œcuménique, les confessions du même type, soit « catholique » soit « protestant », devraient se réunir dans le cadre de la commission *Foi et Constitution* pour examiner les raisons, théologiques ou non, qui les séparent ; chaque confession en arriverait ainsi à préciser sa propre conception de l'*Una Sancta*, « une question inéluctable qui, d'après nous, doit être envisagée d'une manière réaliste et qui requiert une réponse honnête » (p. 173). Dans l'étude des particularités et

des méthodes des confessions respectives, d'après la manière recommandée dans le discours inaugural du Dr. Hodgson, il faudrait répondre moins à la question : « Pour quelle raison ne voulons-nous pas accepter telle particularité ou telle méthode ? » qu'à celle-ci : « Que pouvons-nous en retirer de positif » ? (p. 173). On reconnaît que la complexité des problèmes ira en croissant avec le nombre des Églises-membres du Conseil et on recommande l'étude de la Bible afin de découvrir plus nettement la base biblique de l'Église et son caractère non seulement christologique mais aussi trinitaire. Je cite la conclusion :

« Nous croyons que, même si son travail (de la conférence) est près de s'achever, son œuvre ne fait que commencer aux quatre coins du monde où nous serons bientôt dispersés. Nous ne savons pas quel en sera le résultat final. Dieu seul le sait. En nous séparant, nous savons cependant que notre tâche est de nous laisser conduire par le Saint-Esprit dans toute la vérité et de le suivre résolument et sans crainte sur les voies nouvelles qu'il ouvre devant nous. Nous ne devons jamais oublier que nous sommes une « Église en marche » et que la pire erreur est de refuser d'aller là où Dieu nous mène. N'oublions pas non plus que le terme du voyage est la Cène en présence de Dieu » (p. 174).

Là-dessus, je termine l'examen commenté du chapitre VI du Rapport [1].

III

Essayons maintenant une conclusion sur le Rapport. A cette fin comparons-le avec quelques-uns de ses antécédents.

* * *

Et tout d'abord, brièvement, avec le rapport de la conférence d'Édimbourg 1937 qu'on trouve dans ses Procès-Verbaux déjà cités, aux pages 220-269. Ils contiennent une profusion de documentation.

Nous savons que, contrairement à celui-ci, le rapport de Lund n'est pas inséré dans les actes complets de sa conférence. Sa Préface

1. Le professeur Schlink énumère à la p. 31 de son article que j'ai déjà si souvent cité, quelques thèmes pour une étude ultérieure : christologie, eschatologie, doctrine du Saint-Esprit, unité et diversité des charismes dans l'Église, les présupposés anthropologiques et philosophiques sous-jacents aux formes de pensée dans lesquelles les différentes Églises énoncent leur foi.

n'énumère pas avec action de grâces les unions entre Églises qui se sont faites depuis 1937, pas même celle de l'Inde méridionale, tandis que l'Introduction de l'autre rapport l'avait fait pour les années de 1927 (Lausanne) à 1937.

Il est vrai que, comme alors, mais sous une forme réduite, une étude récapitulative a précédé la conférence, pour lui servir d'information, et non de matière à discussion : S. C. NEILL, *Towards Church Union* 1937-1952, *A Survey of Approaches to Closer Union among the Churches* [1]. Elle ne reçoit qu'une brève mention dans la Préface : « Ce texte nous apporte une ample moisson pour laquelle nous avons à remercier Dieu et qui constitue un grand encouragement dans notre travail » (p. 97). C'est pourquoi je ne l'ai pas fait figurer dans l'examen des matériaux préparatoires. La documentation annexe de notre Rapport est réduite mais le rapport du groupe des Jeunes y figure. Ces remarques de disposition auront leur importance.

La même Préface constate, au point de vue doctrinal, un progrès comparativement aux conférences précédentes de *Foi et Constitution*, en particulier sur deux points : 1) Le chapitre II n'énumère pas les accords et les désaccords sur les sujets divisant actuellement les Églises, mais cherche à proposer « une étude théologique de ce que dit la Bible sur la relation entre le Christ et l'Église » ; 2) Les facteurs « non-théologiques » avaient été à peine mentionnés à Lausanne en 1927 ; à Édimbourg 1937 ils avaient été examinés un peu plus attentivement. Ils furent l'objet d'un rapport préparatoire pour Lund en vue de l'ensemble de la conférence, non pas d'une section particulière.

Les très nombreuses recommandations de notre Rapport se rattachent, parfois explicitement, au chapitre VI de celui d'Édimbourg : *The Church's Unity in Life and Worship* (p. 250-260), mais plus que lui, visent les Églises elles-mêmes et ouvrent des perspectives d'avenir et d'espérance.

Je termine ici la comparaison entre les deux rapports, bien que sa continuation puisse présenter encore de l'intérêt.

Une nouvelle comparaison s'impose maintenant entre le Rapport et ses travaux préparatoires pour lesquels, contrairement à celui d'Édimbourg, il n'exprime pas de gratitude.

Le volume préparatoire sur l'Église n'a guère eu d'influence sur les chapitres correspondants du Rapport. Les deux autres figurent

1. Londres, 1952 ; cfr *Ir*, 25 (1952), p. 434.

au programme des études ultérieures sur le Culte et l'Intercommunion et exercent dans les chapitres respectifs une certaine action, qu'on aura remarquée.

Notre Rapport est en dépendance beaucoup plus directe des rapports préparatoires dont il reconnaît lui-même la supériorité (p. 95) si bien que ses chapitres IV et V ne font qu'en reprendre l'essentiel avec quelques points nouveaux, dont certains ont été relevés plus haut et d'autres le seront plus bas.

Quant aux chapitres II et III, ils dépendent du rapport préparatoire sur l'Église sur lequel la conférence a beaucoup insisté. Il traitait son thème, on s'en souvient, d'une manière très large [1] et dans le contexte ecclésiologique élaboré dans la première section de l'assemblée d'Amsterdam 1948 [2] ; mais en y ajoutant des précisions que je résumerai ainsi : L'*Una Sancta* apparaît dans le Nouveau Testament comme indissolublement unie à Jésus-Christ et son apostasie complète est donc impossible ; il y a plus, toutes les fonctions de l'*Una Sancta* qui, malgré les divisions chrétiennes, s'exercent tant bien que mal dans le monde grâce au Mouvement œcuménique, et surtout grâce au Conseil œcuménique envers lequel le Rapport se montre très confiant, sont au fond des actions du Seigneur lui-même. Dans le chapitre III il y a, p. 109-110, un excellent paragraphe sur l'unité de l'Église dans le Nouveau Testament, mais il n'a pas servi à expliciter davantage qu'Amsterdam et le rapport préparatoire ne l'ont fait, le mystère de l'unité de l'Église terrestre que nous savons être le moteur, parce que l'espérance, du Mouvement œcuménique, et qui « devra se comprendre en fonction de l'Unité du Christ » (p. 103) [3]. La seule indication d'un certain progrès à cet égard serait cette phrase, suivie immédiatement d'une autre, eschatologique : « En résumé, la nature de l'unité que nous poursuivons est celle d'une communion visible au sein de laquelle tous les membres, reconnaissant Jésus-Christ comme leur vivant Seigneur et Sauveur, se reconnaîtront les uns les autres comme appartenant pleinement à son corps « afin que le monde croie » (p. 128). Le Conseil œcuménique n'est pas encore cette communion parce que les Églises ne peuvent pas s'y donner

1. *Ir* 24 (1951), p. 503.
2. Il me faut bien renvoyer le lecteur qui voudrait plus de détails aux p. 22-35 de D. C. Lialine, *Le dialogue théologique à Amsterdam* (tiré à part d'*Ir* 1950). Je le citerai *DA*.
3. Les indications de pages continuent à se référer au Rapport de Lund.

cette mutuelle reconnaissance et se reconnaissent seulement comme servant le même Seigneur (p. 122)

Le rapport sur les Facteurs sociaux et culturels dans les divisions ecclésiastiques a, en effet, comme souhaité, influencé tous les chapitres de notre Rapport, spécialement celui sur le Culte. Remarquons cependant un autre résultat, plus considérable encore. A la lumière de la Bible et de l'histoire biblique probablement, ces facteurs, dont depuis Édimbourg 1937 il a été si difficile de préciser, ne fût-ce que terminologiquement, le vrai caractère, se révèlent des actions, ou bien des « forces de lumière », de l'*Una Sancta* et finalement de Jésus-Christ lui-même, par conséquent de « bons facteurs » comme je les ai appelés plus haut, parce qu'ayant conduit ou conduisant à l'Unité chrétienne ; ou bien, des « forces des ténèbres », du Monde et finalement du Prince de ce monde lui-même, (terme qui ne figure pas dans le Rapport), donc les « mauvais facteurs » ayant conduit ou conduisant à la désunion. Le pouvoir coercitif dans l'Église est, on le sait, rangé parmi eux et la deuxième recommandation du chapitre III mentionne à cet égard « les Églises établies c'est-à-dire soutenues sous une forme ou sous une autre par l'État » (p. 125).

Concluons que de « non théologiques » comme on les appelait naguère, ces facteurs deviennent « christologiques » ou « antichristiques », selon le cas, et des « lieux » très importants pour une théologie œcuménique et audacieuse.

Il semble donc que, parce qu'il se veut biblique, le Rapport voit agir Jésus-Christ partout dans l'histoire et encore à sa parousie, dans et pour son peuple pèlerin sur terre, et que jusque là son action sera contrecarrée par le Prince de ce monde. A Amsterdam 1948, cette vision paraissait moins claire et c'était à travers la Bible surtout qu'on voyait agir le Seigneur. La tendance actuelle a été cependant préparée depuis dans maints documents œcuméniques [1].

Autre conclusion encore : le chapitre II supplée, par mode d'esquisse, aux volumes ecclésiologiques préparatoires (Bible, histoire) promis, nous le savons, mais non réalisés.

Rien d'étonnant alors que, pour surmonter les divisions existantes — c'est là sa préoccupation principale — le Rapport élabore une méthode dont j'ai cité plus haut les points principaux ; il

1. Je ne puis m'étendre sur ce point ; cfr mon article sur le document de Toronto 1950 déjà cité.

faut maintenant faire remarquer sa ressemblance avec celle recommandée par O. Tomkins dans son discours inaugural. Je la résume cette fois avec une phrase du chapitre I :

« Nous avons constaté qu'aucun progrès réel dans l'Unité n'est possible si nous nous bornons à comparer nos diverses conceptions de la nature de l'Église et les traditions qui les expriment. Mais une fois de plus il nous a été évident qu'*en cherchant à être plus proche de Jésus-Christ nous devenons plus proches les uns des autres* (je souligne, C. L.). Il est donc indispensable qu'au delà des divisions de l'Église, nous progressions dans une intelligence plus profonde et plus riche du mystère qui constitue ce don de Dieu : l'union du Christ avec son Église, que nous comprenions aussi toujours mieux comment les histoires distinctes de nos Églises acquièrent leur sens plein dans la seule perspective de l'œuvre de Dieu pour l'ensemble de son peuple » (p. 99-100).

La phrase soulignée est un autre adage du Message d'Amsterdam. La méthode de Lund s'insère donc dans la collaboration entre Églises qui fut prônée alors, tout en lui donnant maintenant une valeur christologique.

Quelques notions sur les variations méthodologiques de *Foi et Constitution* sont à rappeler ici.

A Amsterdam on reprocha à la méthode qui était encore en vigueur à Édimbourg 1937 de viser à une conciliation trop facile et parfois traîtresse des divergences de Foi et de Constitution entre les Églises [1]. On élabora alors une méthode « dialectique » qui visait d'abord à bien définir ces divergences avant de les surmonter ou concilier, et proposait pour contexte la différence fondamentale entre « catholique » et « protestant » [2] ; elle fut suivie, dans le rapport préparatoire sur l'Église par exemple, et aboutit d'une part à une confrontation de positions nettement confessionnelles et d'autre part, parfois d'une façon paradoxale, à des problèmes transconfessionnels (je n'ai plus besoin de rappeler la signification du terme) [3].

Excepté le rapport des Jeunes, qui semble plus partisan de la méthode ancienne que le Rapport lui-même, celui-ci dans son intention d'aller de l'avant et de sortir de l'impasse confessionnelle, sans sacrifice de principe, bien entendu, mais au prix d'autres sacrifices souvent durs, adopte la méthode que nous appellerons aussi « christologique », parce qu'on a compris que beaucoup de ces

1. Cfr *DA*, p. 10.
2. *Ibid.*, p. 8.
3. *Ibid.*, p. 47.

divergences provenaient d'une « fausse antithèse entre l'Être de l'Église en Christ et sa mission dans le monde. Nous croyons qu'elles proviennent aussi de notre incapacité à comprendre l'Église à la lumière de Jésus-Christ, Dieu et homme, et à la lumière de sa mort et de sa résurrection » (p. 103-104). Cette lumière les fera voir maintenant dans leurs vraies proportions, les doctrinales s'effaçant, parce que devenues non fondamentales, devant les morales, lesquelles semblent finalement les seules réelles, parce que eschatologiques.

Dans le Rapport lui-même la nouvelle méthode a eu pour résultats :

1) L'opposition fondamentale « catholique »-« protestant » s'est avérée elle-même plutôt transconfessionnelle, à part dans le Rapport des Jeunes (encore un signe de « vieillesse ») et dans le chapitre sur l'Intercommunion. Les termes mêmes, dans leur acception amstellodamoise, ne figurent pas dans le Rapport. D'après le professeur Torrance dont l'étude y a eu tant d'échos, il faudrait la remplacer par celle entre chrétiens qui prennent l'eschatologie au sérieux et ceux qui ne la prennent pas.

2) « Lorsque dans ce rapport on parlera de l'Église, des formes du culte et de l'intercommunion, il s'agira de sujets plus importants et plus controversés qu'on ne le prétendait auparavant » (Préface, p. 96).

3) Pour le Culte on a précisé plusieurs problèmes transconfessionnels : la base du culte ; le rapport entre le sacrifice unique de Jésus-Christ et la réponse de l'homme dans le culte et la vie ; et d'autres qui nous sont déjà connus ; et on a mieux circonscrit le problème confessionnel du ministère derrière lequel « se trouvent des problèmes fondamentaux concernant la nature de la grâce [1], ainsi que la personne et l'œuvre du Christ » (p. 133) et qui reparaîtra ci-dessous dans un autre contexte.

4) Pour l'Église deux problèmes éminemment confessionnels :

a) l'autorité de l'Église universelle qui reste cachée dans l'état de division entre chrétiens : « la discussion révèle de sérieuses différences spécialement en ce qui concerne l'autorité de l'Église, ses limites ainsi que la façon de la définir » (p. 153) ;

b) la participation de sa propre vie que le Christ donne à son Église, pendant le temps qui va de l'Ascension à la Parousie et qui à la p. 123 reçoit cette formulation : « nous différons sur la question de savoir si certaines affirmations doctrinales, certaines réalités sacramentelles et certaines formes du ministère tiennent à l'essence de l'Église ».

1. On les aurait cru résolus à Édimbourg 1937.

5) Les recommandations très nombreuses.

La méthode « christologique » de Lund n'est « pas simple » (p. 158), elle se croit apte à bien poser les problèmes concrets et est confiante dans sa capacité de les résoudre.

La comparaison du Rapport de Lund avec ses antécédents permet de conclure qu'il prolonge leur esprit œcuménique, que, d'Édimbourg 1937, il s'approprie les recommandations mais lui est assez étranger quant aux hommes et aux idées, qu'il se place complètement « à travers les documents préparatoires, dans la ligne, collaborationniste » et évangélisatrice d'Amsterdam.

Mais aussi qu'il fait un pas en avant, tellement attendu dans les milieux œcuméniques et qu'à Lund on a certainement toujours eu en vue.

J'ai tâché de l'exposer et je laisse maintenant M. Visser 't Hooft le résumer :

« Ne serions-nous pas parvenus à une étape des relations œcuméniques où nous ne pouvons progresser vers la réunion avant de nous rencontrer à un niveau plus profond et d'apprendre à rechercher l'unité là seulement où elle peut être trouvée, à savoir au centre, c'est-à-dire dans une profonde connaissance de l'Évangile de Dieu dans le Christ ? A mon avis c'est là que réside la véritable signification de Lund. A Lund nous ne sommes pas parvenus à trouver des formules grâce auxquelles les divergences doctrinales pourraient être surmontées, mais nous avons été plus profondément convaincus que jamais que nous ne pourrons trouver l'unité que si nous pénétrons ensemble jusqu'au tréfonds de notre foi »[1].

Et je résume encore à mon tour : ce pas est la christologie.

A la fin de son discours inaugural, le Dr. Hodgson a remis, on le sait, tout le matériel préparatoire aux délégués des Églises, qui n'étaient pas tous théologiens, pour qu'ils en agissent à leur discrétion. J'ignore à mon regret ce que sa grande expérience œcuménique lui fait penser du Rapport de Lund, qui est le résultat de ces procédés, mais je tâcherai de formuler un jugement d'ensemble sur celui-ci.

Le Rapport est irénique, modeste, optimiste et veut inviter les Églises à l'étude ultérieure ainsi qu'à l'action. Il contient une méthode et des recommandations dont l'avenir fera la preuve, une bonne problématique et un exposé christo-ecclésiologique manquant parfois d'ordre et de rigueur, mais non dépourvu de technicité et plu-

1. *World Council of Churches. Minutes aud Reports of the Fifth Meeting of the Central Committee, Lucknow (India), December 31, 1952-January 8, 1953.* Genève, 1953, p. 73.

tôt difficile malgré ses destinataires peu techniciens en théologie (les Jeunes n'ont pas manqué de s'en plaindre).

Il est difficile de juger du degré de *consensus* œcuménique dans le Rapport à cause du manque de documents d'ordre secondaire que la tradition antérieure de *Foi et Constitution*, plus spéculativement théologique, ajoutait naguère aux rapports des conférences précédentes dans le souci d'enrichir le dialogue. On dirait que les délégués de Lund ne l'ont pas partagé. Notons que depuis Amsterdam il existe une tendance à abréger les publications œcuméniques à cet égard, conséquence peut-être des compressions financières seulement. Quelques exemples : A part la mention : « les délégués des Églises orthodoxes sous la juridiction du patriarcat œcuménique ont pris part à la conférence. Ils y ont exposé le point de vue orthodoxe au sein des sections comme en séances plénières, mais se sont abstenus de voter l'adoption du Rapport » (p. 159) et plusieurs références à la position Orthodoxe quant à l'Intercommunion, l'attitude des Orthodoxes ne figure pas dans les documents imprimés ; encore moins évidemment la catholique et celle envers les catholiques, malgré la présence d'observateurs catholiques et les paroles de bienvenue que leur adressa l'archevêque Brilioth. Dans le discours inaugural de M. Tomkins, nous trouvons cependant cette très amicale mention : « Bien que l'Église catholique-romaine ne coopère pas formellement à notre travail, l'intérêt manifeste des catholiques-romains, aussi bien clercs que laïcs, n'a jamais été absent de ma pensée dans tout ce que j'ai dit » [1]. Qui plus est en choses œcuméniques, le rôle formel des représentants des Jeunes Églises n'est pas apparent dans le Rapport qui contient cependant, nous le savons, un éloge formel de la position de celles-ci (p. 157), à moins de les bloquer (ce qui est idéologiquement permis, je crois) avec le groupe des Jeunes.

Comme influence de personnes, l'examen des documents fait déceler celles de W. A. Visser 't Hooft et O. Tomkins [2] au point de vue méthodologique, celles de E. Schlink, J. Hromadka et T. Torrance pour la christologie « existentielle ». Par contre le discours d'adieu du vénérable Dr. Hodgson n'a pas trouvé beaucoup d'échos sauf dans le rapport des Jeunes. Notons enfin quelques notes barthiennes, grâce au contexte d'Amsterdam, mais moins dialectiques et pessimistes qu'alors.

1. *Art. cit.*, p. 26.

2. Pour son influence de secrétaire dans la préparation de Lund, cfr *DA*, p. 46 suiv. et *Ir* 24 (1951), p. 498-507.

Il serait donc utile, pour mieux apprécier le *consensus* de Lund, de recourir aux témoignages de certains participants [1]. Je ne le ferai guère pour rester dans les limites de mon sujet et me contenterai de souhaiter la publication des Procès-Verbaux complets de la conférence.

J'en arrive à une dernière conclusion : confessionnel seulement dans sa problématique, notre Rapport, bien qu'il prétende le contraire (p. 158), reflète peu le regain de confessionalisme qu'on reconnaît souvent dans le Mouvement œcuménique d'aujourd'hui. Il semblerait à cet égard en recul sur le rapport préparatoire sur l'Église où l'on trouvait à la p. 47 que : « la raison principale de cette sympathie entre rivaux gît peut-être en ce que le confessionalisme consiste avant tout à reconnaître la place centrale du dogme dans la vie de l'Église ». Ni le mot, ni la notion de dogme (à moins d'en faire un synonyme de *necessarium fidei*) ne figurent dans le Rapport. Serait-ce là l'action des facteurs « non théologiques » dont un des rapports préparatoires d'Édimbourg 1937 se méfiait en affirmant qu'« on ne pourra rien réaliser de substantiel en ignorant la substance et la forme de la foi ou en évitant les questions soulevées par nos interprétations très diverses des constitutions (orders) » [2] ?

* * *

Le sous-thème de *Foi et Constitution* pour Evanston 1954 semble, aussi bien par sa nature même que par la façon dont il figure dans le Rapport, être davantage dans la ligne idéologique d'Amsterdam 1948 que d'Édimbourg 1937. Dans sa première partie : *L'Unité que nous avons dans le Christ*, il formule le mystère de l'Unité œcuménique qui n'a pas été suffisamment étudié jusqu'à présent par l'œcuménisme officiel. C'est pourquoi M. Visser 't Hooft le juge suffisamment « central et crucial pour stimuler (challenge) les Églises à redoubler leurs efforts pour une vraie unité, mais pas techniquement théologique au point de ne pouvoir être compris que par un nombre relativement petit d'experts ».

1. A cet égard cfr Urs Küry, *Die dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund vom* 15. *bis* 29. *August* 1952. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 42 (1952), p. 229-251 ; 43 (1953), p. 5-24. Henry R. T. Brandreth, *Reflexions after Lund. The International Review of Missions*, 62 (1953), p. 75-81.

2. *Report n°* 3 *prepared by the Commission on the Church's Unity in Life and Worship (Commission IV) for the World Conference on Faith and Order Edinburgh* 1937, O. S. n° 48, p. 1.

IV

Que penser de l'étape « Lund 1953 » du Mouvement *Foi et Constitution?* Car étape, ou phase, ou époque, ou nouveaux chapitres il y a, le Rapport nous l'a appris.

Dans ma réponse j'examinerai Lund comme point d'arrivée et comme point de départ.

* * *

Lund point d'arrivée, exactement à vingt-cinq ans de distance de Lausanne 1927. Toute une histoire serait à écrire. Le Rapport la résume p. 158 : « Les Églises avaient d'abord découvert leurs accords les plus évidents ; aujourd'hui, par contre, nous avons abordé les problèmes fondamentaux de l'Unité ». On l'a fait plus en dépendance d'Amsterdam que d'Édimbourg. Notons aussi la présence du groupe des Jeunes et de leur rapport.

Pour une vision plus large de la chose, — on l'a remarqué déjà et on le verra mieux dans la suite, *Foi et Constitution* déborde de plus en plus le domaine purement doctrinal et constitutionnel, — comparons la Constitution élaborée à Lund, approuvée en janvier dernier par le Comité central, et donnée en Annexe A du Rapport (p. 160-168), avec celle faite à Amsterdam en 1948.

Il faudra citer en entier l'article 3.

Art. 3. Les fonctions de la Commission sont :

1) De proclamer l'unicité essentielle de l'Église du Christ, de placer le Conseil œcuménique et les Églises devant l'obligation de manifester cette unité et d'insister sur son urgente nécessité pour l'évangélisation.

2) D'étudier les questions se rapportant à la foi, à l'ordre et au culte en relation avec les facteurs sociaux, culturels, politiques, raciaux et autres et leur influence sur l'unité de l'Église.

3) D'étudier les implications théologiques du mouvement œcuménique.

4) D'étudier ce qui, dans les relations entre les Églises, cause des difficultés et exige une clarification du point de vue théologique.

5) De fournir toute information concernant les initiatives prises par les Églises en vue de la réunion.

Le 1° de 1948 concernait les études en vue de conférences mondiales ; perdant sa référence à elles, il devient, par différenciation, les 2°, 3° et 4° de 1953.

Parmi les adjonctions notons : le Culte, qui de l'avis de quelques-uns des délégués aurait même dû figurer dans le titre de la Commission ; les facteurs « non théologiques » ; les implications théolo-

giques du Mouvement œcuménique : elles sont un héritage d'Amsterdam et du document de Toronto 1950, que j'ai cité plus haut. C'est ici que vient se loger le sous-thème d'Evanston.

Le 2° de 1948 était dans sa première partie : « proclamer l'unité (oneness) de l'Église du Christ ainsi que l'obligation pour les Églises de la manifester de façon à ne plus seulement travailler ensemble, mais encore à vivre ensemble comme membres de l'unique corps du Christ ».

Il devint le 1° de 1953 et indique par là une meilleure prise de conscience de la vocation propre de *Foi et Constitution* dans l'ensemble du Mouvement œcuménique. Il doit lui rappeler qu'une simple collaboration comme celle qui se fait actuellement dans le Conseil œcuménique, ne répond pas à ce que Dieu demande à son Église en fait d'unité. Sinon le Mouvement se dirigerait, d'après E. Schlink, vers une crise très grave, la grâce de Dieu pouvant se changer pour lui en jugement, à cause de son infidélité. En d'autres mots, ceux de O. Tomkins, «sa vocation particulière est de témoigner partout dans la vie du Conseil œcuménique, que celui-ci est né pour mourir en tant que « Conseil des dénominations » [1].

Notons également une modification significative dans le même paragraphe :

a) L'addition en 1953 de l'insistance sur l'urgente nécessité de l'unité de l'Église pour l'évangélisation, en pleine conformité avec l'« ecclésiologie d'Amsterdam » ; *b)* l'omission de la phrase sur la vie commune des membres de l'unique corps du Christ, laquelle introduisait, comme je le faisais remarquer naguère [2], un principe préjugeant de la nature de l'unité de l'Église, ce qui était pour le moins peu opportun dans le document fondamental d'une Commission dont la raison d'être est de la chercher.

Le 3° de 1948 était tout entier consacré aux conférences mondiales, il disparaît maintenant complètement. Le n° 5 de 1953 est à peu près la seconde partie du n° 2 de 1948. Bishop S. Neill a exprimé dans sa brochure (p. 111) qui nous est connue, le désir d'un secrétariat spécial à cet égard ; il ne fut pas entendu.

L'article 4 énumère les principes du Mouvement *Foi et Constitution* qui restent inchangés, bien que le 1° ne reflète guère le changement méthodologique survenu à Lund. De plus, l'article 35 assure leur immutabilité à l'avenir :

1. *Art. cit.*, p. 20.
2. *DA.*, p. 48.

« Toute modification du présent statut devra être approuvée par l'Assemblée ou par le Comité Central du Conseil. (Est non valable toute modification contraire aux stipulations de l'art. 4 ou du présent article) ». La phrase entre parenthèses n'a pas été approuvée à Lucknow ; son sort est remis à plus tard.

En ce qui concerne les rouages de *Foi et Constitution* — nous en avons déjà rencontré quelques-uns —, il faut noter trois échelons qui sont plus ou moins directement subordonnés à l'Assemblée générale du Conseil œcuménique et à son Comité Central. Je les résume.

Ils sont : 1) la Commission *Foi et Constitution* composée de 100 membres, dont 85 nommés par l'Assemblée et 15 supplémentaires par le Comité Central, avec une représentation équitable des Églises tant au point de vue géographique que confessionnel. Son ou ses secrétaires seront en contact permanent avec le Secrétariat général et les départements du Conseil, particulièrement avec celui des études. Elle se réunira régulièrement tous les ans et ne pourra adopter aucune résolution en matière de foi et de constitution, mais se bornera à informer les Églises des accords et des désaccords survenus au cours des délibérations. 2) Le Comité d'Action (Working Committee) composé de 25 membres dont 22 sont nommés par la Commission et 3 supplémentaires désignés par le Comité lui-même ; il se réunira au moins une fois l'an, s'occupera des questions administratives, de direction des études et de toute autre activité. 3) Le département de *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique composé de 10 membres, assurera la continuité dans le travail de la Commission, en suscitant et en stimulant le travail des Commissions théologiques, en suivant tout développement de la situation dans le cadre de l'union des Églises et en informant les Églises ; il consultera le département d'études du Conseil œcuménique et coopérera étroitement avec lui.

La Constitution de 1953 prévoit encore deux institutions proprement théologiques : 1) des commissions théologiques dont la composition devra refléter la plus grande variété possible de traditions ecclésiastiques ; elles fourniront des rapports destinés à servir de base de discussion soit pour la Commission, soit pour l'Assemblée générale, soit pour les conférences mondiales de *Foi et Constitution ;* 2) les conférences mondiales qui « seront convoquées lorsque des sujets seront prêts à être soumis aux Églises et quand — sur préavis de la Commission — le Comité central en décidera ainsi » (p. 162).

La Constitution de 1948 ne connaissait pas de Comité d'Action dont les fonctions actuelles étaient partagées entre la Commission, son Comité exécutif, disparu depuis, et le Comité central. La Commission était recrutée d'après des critères uniquement confessionnels, se réunissait plus fréquemment que prévu maintenant, possédait plusieurs vice-présidents au lieu d'un seul, et un secrétaire

théologique dont la charge est maintenant supprimée. Sa coopération avec le département d'études du Conseil œcuménique était moins assurée alors et donnait lieu à de regrettables chevauchements [1]. Par contre les conférences mondiales étaient plus à l'avant-plan. Leur recul constitue le point le plus intéressant peut-être, de l'évolution subie par *Foi et Constitution* depuis 1948. Maintenant qu'elles seront composées de délégués officiels des Églises plutôt que de théologiens, on les considère sans doute comme moins susceptibles d'atteindre le but propre de *Foi et Constitution.*

Les dignitaires des nouvelles instances sont : l'archevêque Brilioth qui reste président de la Commission réorganisée ; le Rév. O. S. Tomkins, ancien secrétaire, devient président du Comité d'Action ; le Rév. R. Nelson, méthodiste américain, le remplace comme secrétaire.

Concluons ce paragraphe en disant que *Lund point d'arrivée* marque constitutionnellement et idéologiquement une incorporation plus consciente et plus complète de *Foi et Constitution* dans le Conseil œcuménique, et en fait mieux ressortir la qualité d'une simple partie du vaste Mouvement œcuménique. Le souhait du Dr. Visser 't Hooft à la réunion du Comité central à Chichester en 1949 semble s'être réalisé, celui qui voulait que *Foi et Constitution* utilisât pleinement l'expérience d'Amsterdam et donnât ainsi « une nouvelle espérance et énergie aux Églises qui seraient prêtes à marcher de l'avant mais ne savent pas comment s'y prendre » [2].

* * *

Lund point de départ. Et tout d'abord c'en est un en intention ; sinon la conférence n'aurait pas eu de sens, nous a-t-on dit. Plus que ceux des précédentes, ses documents sont tournés vers l'avenir et donnent des encouragements.

Que peut-on prévoir, sans vouloir jouer au prophète ?

Foi et Constitution continuera son rôle dans l'ensemble du Conseil œcuménique qui doit chercher à manifester toujours davantage l'unité de l'Église « afin que le monde croie ». L'aile « jeune », œcuméniquement mûrie, non pas vieillie, l'y portera. La tendance plus « existentielle » commencée déjà à Édimbourg 1937, ira en s'amplifiant. On se demande si finalement le titre de *Foi et Vie* ne conviendra pas mieux au Mouvement que l'actuel.

C'est aux Églises elles-mêmes d'abord que *Foi et Constitution*

1. *Ibid.*, p. 11-12.
2. *Minutes*, p. 70.

demandera d'affronter l'avenir avec courage et intelligence ; les deux recommandations (9 et 11) citées plus haut semblent indicatives à cet égard et produiront peut-être un certain « rajeunissement » des vieilles Églises par l'esprit évangélisateur et délibérément peu traditionnel des jeunes. Le professeur Schlink, dans son article, croit que la crise de *Foi et Constitution*, si crise il y a, ne proviendrait pas, à l'encontre d'une opinion très répandue, du manque d'intérêt dans les Églises pour son travail mais, au contraire, de son distancement par le peuple pèlerin de Dieu dans le sens de l'unité, et du caractère trop théorique, lent et historique de ses réalisations présentes.

Aucune quatrième conférence mondiale n'est en vue, même vaguement, à l'heure où j'écris. Le Mouvement *Foi et Constitution* qui se mouvait antérieurement de conférence mondiale en conférence mondiale, ne le fera plus, probablement à l'avenir.

Par contre *Foi et Constitution* préparera activement pour sa part la deuxième assemblée générale du Conseil œcuménique, Evanston 1954, qui sera, croit-on généralement, décisive pour l'avenir du Mouvement œcuménique tout entier. *Foi et Constitution* y exercera sa vocation en présentant son sous-thème de la manière « la plus claire, la plus stimulante *(challenging)* et la plus pertinente *(relevant)* » ; ces expressions sont de M. Visser 't Hooft.

L'élaboration de son sous-thème se fera par une Commission théologique spéciale, en collaboration avec le département d'études du Conseil œcuménique ; cependant son feuillet-programme est publié par ce dernier seulement.

Nos documents ne nous apprennent pas l'existence d'autres commissions théologiques. On se demande si les activités de *Foi et Constitution* ne se concentreront pas dorénavant dans son département, lequel deviendrait simplement un département sur trois (les deux autres étant l'Évangélisation et « L'Église et la Société ») de la Division « Études » du Conseil œcuménique, comme le suggère un schéma des rouages de celui-ci à la p. 94 des Minutes de la conférence de Lucknow. Le voisinage immédiat du département à l'évangélisation et la structure évangélisatrice de la théologie préconisée par le rapport de Lund n'annoncent-ils pas de futurs chevauchements dans les activités des deux départements ?

Ces prévisions concernent les fonctions 1°, 3° et 4° de l'article 3 de la Constitution ayant trait aux réalités vivantes et mouvantes du Mouvement œcuménique ; elles sont les « lieux » par excellence de cette théologie nouvelle à but évangélisateur qu'exige, d'après M. Visser 't Hooft, la situation anormale de la chrétienté divisée, et

qu'il demande à *Foi et Constitution* d'élaborer. C'est ici aussi que viennent se loger les développements prévus en rapport avec le document de Toronto (1950).

Voici comment l'excellent spécialiste qu'est W. Nicholls prévoit l'avenir de la fonction 2° du même article. Son travail se situera : « dans une méditation théologique communautaire sur les mystères du Christ et du Saint-Esprit, faite nécessairement dans un contexte de culte et d'étude du culte, d'évangélisme et d'étude de l'évangélisme » [1].

La méthode « christologique », à condition qu'on y reste fidèle, — ce dont H. R. T. Brandreth semble douter dans son article en y relevant le cractère de « crise », suite des récentes et actuelles persécutions des Églises, — enrichira encore probablement le domaine des problèmes transconfessionnels, compatibles avec la vraie unité à manifester.

Je risque un pronostic à cet égard dans le domaine œcuméniquement si central et « existentiel » de l'Intercommunion, où les facteurs « christologiques » agissent avec une force particulière (p. 142). A la p. 116 du Rapport se trouve la phrase : « Ainsi on a affirmé qu'il existe une *traditio ministrandi* (une forme établie de ministère) et une profession de foi de part et d'autre de la ligne de démarcation ». N'indique-t-elle pas que l'opposition « catholique-protestant » — car c'est d'elle qu'il s'agit — si résistante jusqu'à présent dans le domaine des obstacles à la pratique de l'Intercommunion, commence à se « transconfessionaliser » également et qu'enfin, sans l'éclat qu'on redoutait, le « scandale » ou « l'écharde dans la chair du Mouvement œcuménique » viendrait à disparaître. De plus, la pratique de l'Intercommunion ne finira-t-elle pas par être considérée, conformément à l'opinion encore très exceptionnelle aujourd'hui et relevée dans le rapport préparatoire correspondant à la p. 25, comme la forme de l'Unité ecclésiastique, cette parfaite reconnaissance réciproque des Églises qui manque actuellement au sein du Conseil œcuménique, une *Communion* totale (p. 144), non pas une intercommunion, c'est-à-dire une participation sans restriction au même sacrement et une vie en pleine communion qui sera cause de joie (p. 123) ? A cet égard l'Église d'Angleterre un peu, l'Église de l'Inde méridionale, la plus « jeune » des Jeunes Églises, beaucoup plus, font figure de précurseurs.

Je reprends une phrase du Rapport qui acquiert maintenant,

1. William Nicholls, *The Present and Future of Faith and Order*. Theology 55 (1952), p. 406.

semble-t-il, augmentée de parenthèses que me suggère la pratique de l'Intercommunion, une plus riche signification : « Pourtant les diversités doctrinales et sacramentelles de notre foi et de notre espérance (et de notre charité) ne nous empêchent pas d'être un dans l'acte de croire et d'espérer (et d'aimer). Car cette foi et cette espérance (et cette charité) sont en Jésus-Christ crucifié et ressuscité qui œuvre en nous pour réaliser son dessein et nous y associe en utilisant nos efforts et nos obéissances si fragmentaires qu'elles soient » (p. 124). L'unité dans les actes de foi, d'espérance et de charité en le vivant Seigneur ne serait-elle pas *la* mesure œcuméniquement reconnue, de participation à sa vie, et *la* forme de l'Église à manifester ? On reviendrait ainsi par de là tous les *consensus* et même la Bible elle-même, par dessus toutes « les différences d'interprétation et de pratique » qui toutes prendront leurs vraies proportions, à la « simple et originale affirmation du Nouveau Testament » qui est « la foi en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur » (p. 119).

Telle est la direction que pourrait prendre, si elle était logique avec elle-même, l'aventure spirituelle qu'annonce le rapport du groupe des Jeunes ; elle seule, semble-t-il, pourrait résoudre le dilemme actuellement insoluble que le Rapport formule à la p. 154 : « Ou nous sommes loyaux envers notre propre confession, ou nous nous ouvrons à la richesse plus grande de l'Église unie, dont le Christ nous montre le chemin et dont une vision plus claire nous a été donnée par le mouvement *Foi et Constitution* ». En effet, cette confession et cette plénitude œcuméniques ne seraient plus que Jésus-Christ seul, unique objet des communes foi, espérance et charité ; les « dénominations » et leur Conseil auraient vécu.

Cette aventure n'irait probablement pas directement au but et emprunterait sans doute des voies prévues dans le Rapport pour le rapprochement des Églises plus voisines de tradition ; l'essentiel du pronostic gît dans la potentialité ainsi comprise du point de départ de Lund. Mais la vie n'est pas toujours logique et cette prévision ne prétend à rien moins qu'à être prophétique.

Tous les « catholiques » suivraient-ils pareil mouvement ? Je laisse la question sans réponse et ajouterai maintenant à mes conclusions un peu longues déjà, un court épilogue que m'inspirera un point de vue catholique, auquel je pourrai enfin donner l'occasion de s'exprimer, et qui ne prétendra pas pour autant épuiser tous les enseignements de Lund pour un œcuméniste catholique, auquel il faudrait, pour en bénéficier pleinement, s'adresser aux documents eux-mêmes.

V

Considérer l'unité du Christ et de son Église comme le mystère fondamental en ecclésiologie, est très juste ; on peut l'estimer un progrès en « ecclésiologie œcuménique ».

C'est une très heureuse conséquence d'avoir choisi pour première partie du sous-thème *Foi et Constitution* d'Evanston, « l'unité des chrétiens dans le Christ » malgré leurs divisions ecclésiastiques. Je le souhaitais en 1948 [1] et le Père Congar en indique l'importance dans sa contribution au volume préparatoire sur l'Intercommunion (p. 151).

La préoccupation angoissée s'exprimant autour du problème « existentiel » de l'Intercommunion, prouve que le Mouvement œcuménique comprend théologiquement mais, surtout, ressent instinctivement la place centrale de l'Eucharistie dans l'Église à son stade terrestre (entre l'Ascension et la Parousie du Seigneur).

Mettre la racine des divergences ecclésiastiques dans la mesure de participation à sa propre vie que Jésus-Christ donne à son Église pour ce « temps » ou « éon », est définie excellemment le problème œcuménique.

Pour un catholique cette participation s'incarne dans les pouvoirs apostoliques (la « mission juridique » de l'Église), lesquels constituent précisément cette autorité de l'Église universelle au sujet de laquelle les chrétiens non catholiques, tout en en reconnaissant la nécessité, ne parviennent pas à s'entendre. A cet égard ils semblent se mouvoir dans un cercle vicieux, car pour déterminer le caractère de cette autorité, aucune autre qu'elle-même ne peut suffire.

Un catholique croit que seul le magistère peut valablement définir les « *necessaria fidei* »*;* il croit aussi que l'Église possède elle-même un pouvoir coercitif, qu'un *consensus* œcuménique paraît en rejeter comme un élément étranger y introduit par un mauvais « facteur non-théologique ».

Lund donne une nouvelle preuve que c'est l'apostolicité de l'Église, ainsi essentiellement comprise, qui fait à l'Église sa situation unique dans la chrétienté divisée. C'est pourquoi, — le volume préparatoire sur l'Église m'invite à cette réflexion —, elle ne peut figurer dans les confrontations confessionnelles au même titre que les autres confessions.

La méthode « christologique » doit frapper le catholique comme

1. D. C. Lialine, *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Ir*, 25 (1948), p. 177-178.

une minimisation de la Révélation faite une fois pour toutes par Jésus-Christ, en faveur de ses gestes dans l'histoire, lesquelles sont cependant prévues par cette Révélation elle-même et ne devraient pas être minimisées à leur tour par un théologien catholique. Il semble exact de dire que cette méthode en appelle de l'autorité de l'Église, recherchée, parce que imparfaitement existante dans les dénominations, et même de la Bible, à l'autorité du Seigneur toujours vivant et agissant. Logiquement elle doit aboutir — comme j'ai tâché de le montrer — à évacuer la Foi en la Révélation doctrinale, ainsi que les réalités ecclésiastiques (ministère, sacrements ... etc.) relevant de la mission juridique de l'Église, ou, au moins, à les ranger dans les *non necessaria fidei*, pour les remplacer par la seule communion dans les actes de foi, d'espérance et de charité en les événements de l'histoire et de sa fin [1], opérés par le Seigneur crucifié et ressuscité.

Je termine par le souhait que *Foi et Constitution* soit illogique avec les principes qu'on semble avoir découverts à l'étape « Lund 1953 ».

Août 1953. D. C. LIALINE.

LIVRES REÇUS

Johannes LAURES, S. J., *Die Anfänge der Mission von Mikayo* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, 16). Munster-en-W., Aschendorff, 1951 ; in-8, 164 p., 9,50 DM. — Dr. P. FRIDOLINUS RAUSCHER, *Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weissen Väter*. (Même coll., 17) Ibid., 1952 ; in-8, 326 p., 4 cartes, 22,50 DM. — Dr. D. BREITENSTEIN, O. F. M., *Das Gesicht des Ostens*. Marxismus jung und alt. Fulda, Parzeller, 1947 ; in-8, 88 p.

1. Au dernier moment je viens d'apprendre la parution prochaine des Procès-verbaux complets de la conférence de Lund.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — L'archevêque syro-malankarais Mar IVANIOS Georges Thomas Panickerveetil s'est éteint le 16 juillet dernier à l'âge de 71 ans à Trivandrum (capitale du Travancore).

Mar Ivanios — c'est sous ce nom qu'il est connu dans son pays et à l'étranger — fut un des plus grands prélats de l'Inde contemporaine : chef, fondateur d'églises et d'ordres religieux, éducateur, savant (littérature syriaque) et orateur de grand renom. Né à Malevikara (Travancore) le 8 septembre 1882, il est ordonné prêtre en 1908 dans l'Église jacobite. De 1908 à 1914 il dirige le séminaire jacobite de Kottayam, et de 1914 à 1929 il enseigne l'économie politique et le syriaque au collège protestant de Serampore (Calcutta), collège dont il sera aussi un certain temps le directeur. Revenu au Malabar il y fonde deux congrégations : les Frères et les Sœurs de l'Imitation du Christ (Béthanie). En 1925 il est consacré évêque-métropolite et peu après il propose au Synode de son Église d'engager des conversations en vue d'une réunion avec Rome. Les difficultés et les lenteurs des négociations le déterminent à passer directement à l'Église catholique, ce qu'il fait en 1930 avec son évêque auxiliaire Mgr Théophilos et un groupe de fidèles. En 1932, Mgr Ivanios est nommé archevêque de la province de Trivandrum pour le rite syro-malankare (dont la langue liturgique est le malayalam, langue du Malabar). Cette province compte aujourd'hui 4 évêques, 125 prêtres et 60.000 fidèles. Les funérailles de ce « Newman de l'Inde », comme on l'appelle parfois, furent des plus impressionnantes.

A l'occasion du 800e ANNIVERSAIRE de la fondation de la hiérarchie en NORVÈGE — c'est en effet en 1153 que le cardinal Nicolas Breakspeare d'Angleterre, le futur pape Hadrien IV, consacra le premier archevêque de Nidaros (ancien nom de Trondhjem) — le vicariat apostolique d'Oslo a été élevé au rang de diocèse. La nouvelle cathédrale catholique d'Oslo est sans

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

doute la plus petite d'Europe : elle ne peut recevoir que 200 personnes. C'est à Trondhjem qu'ont eu lieu les cérémonies du huitième centenaire, les 26 et 27 juillet. Elles étaient présidées par le cardinal Griffin, archevêque de Westminster.

Deux mois plus tôt le vicariat apostolique du DANEMARK avait également été élevé au rang d'évêché. Son premier évêque est Mgr Théodore SUHR, qui était vicaire apostolique à Copenhague depuis 1938.

Église russe en URSS. — Nous parlerons plus loin en détail de la lettre qu'en mars dernier le patriarche ALEXIS de Moscou a adressée au patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople. Un passage de celle-ci a rapport aux difficultés que l'Église orthodoxe russe rencontre de la part des gréco-catholiques podcarpathiques et slovaques, qui au cours de ces dernières années ont été rattachés de force à l'Orthodoxie.

« L'œuvre de rééducation du clergé autrefois uniate est difficile. S'il est de cœur avec l'Orthodoxie, il se libère avec peine des préjugés que durant des siècles, Rome a inculqués en lui envers l'Église orientale. Les tâches déjà compliquées qu'implique l'érection de nouveaux diocèses suivant les principes de l'Orthodoxie sont encore rendues plus difficiles par la propagande farouchement hostile et par l'action ouverte que mène le Vatican en vue d'arrêter l'heureux progrès de l'Orthodoxie. Pour juger de la situation actuelle de l'Église orthodoxe en Tchécoslovaquie on ne peut faire abstraction de l'entourage catholique qui, sans aucun doute, demeure entièrement au service du Vatican dans sa lutte acharnée contre l'Orthodoxie » [1].

Ces lignes corroborent les autres indices relatifs à la RÉSISTANCE qu'opposent les « Uniates » aux efforts que l'on déploie en vue de les détourner du Centre de la chrétienté. Ainsi par exemple, cet été, Radio-Kiev a diffusé des chapitres entiers de l'ouvrage du professeur P. KARMANSKIJ de Lvov, en langues ukrainienne et russe. Le Vatican y est violemment attaqué et le Saint-Siège y est présenté comme étant « l'agent de l'impérialisme américain», tandis que les prêtres « uniates » y sont dépeints comme étant les

1. Cfr *ŽMP*, n° 5 (mai), p. 7.

« espions des capitalistes ». Dans son livre, Karmanskij attaque notamment feu le métropolite Szeptyck et de nombreux autres membres du clergé gréco-catholique. KARPOV lui-même, chef du « Conseil gouvernemental pour les affaires de l'Église orthodoxe russe », a écrit dernièrement une brochure presque entièrement consacrée à des attaques contre le Vatican. La tâche incombant à l'Église patriarcale russe dans la lutte contre le Vatican y est soulignée. Karpov rappelle les paroles du patriarche Alexis aux fidèles de l'Ukraine occidentale lors de la « liquidation » de l'Église catholique dans ces contrées : « Rompez, brisez tous les liens avec le Vatican, qui vous mène vers les ténèbres et la mort spirituelle. Hâtez-vous de revenir dans les bras de votre Mère, l'Église orthodoxe russe ». A Moscou, il vient de paraître encore une autre brochure intitulée : *La nature réactionnaire de l'idéologie religieuse*. Tirée à 100.000 exemplaires par la « Gospolitizdat » (Éditions d'État de littérature politique), cette brochure, qui est écrite par P. KAŠIRIN, fourmille d'attaques contre l'Église catholique. Cette dernière y est accusée de se montrer foncièrement réactionnaire, de faire de la « propagande de guerre contre l'URSS » et d'être le « soutien du capitalisme » [1].

Les paroles du patriarche de Moscou marquent un parallèle frappant avec les propos des hommes politiques de l'URSS qui font montre d'impatience concernant le développement de la situation religieuse parmi les nouveaux « orthodoxes ».

Il ne semble pourtant pas que la mort de Staline ait diminué la nouvelle effervescence de la PROPAGANDE ANTIRELIGIEUSE dont depuis deux ans environ la presse soviétique fait preuve. Sous la signature de D. SIDOROV, le n° du 3 avril de la *Komsomolskaja Pravda* (organe de la Jeunesse communiste) publie un article significatif dans le cadre de l'action antipascale. On y lit notamment :

« La religion, tant l'orthodoxe que la catholique, est une doctrine arriérée qui renforce le capitalisme et nuit grandement au communisme. La foi en une vie après la mort est particulièrement néfaste, car dans l'intention de sauver leur âme, de naïfs croyants rêvent d'un paradis au-delà de la tombe et oublient ainsi qu'ils peuvent

1. Cfr *CIP*, 5, 11 et 25 juillet.

jouir du vrai paradis sur terre comme membres de l'État communiste ».

En d'autres occasions encore, le même quotidien moscovite rappelle au « komsomolec » quelle doit être son attitude envers la religion. « Les statuts du Komsomol demandent à chacun de ses membres de prendre une part active à la lutte contre les préjugés religieux. Ceux-ci ne peuvent pratiquer aucune religion ni assister à une cérémonie religieuse quelconque ». Ces derniers temps, le journal s'est souvent plaint des infractions constatées sur ce dernier point. « La religion ne peut convenir qu'aux faibles » ; « l'homme soviétique n'a pas besoin de religion parce qu'il a foi en ses propres forces et en l'avenir heureux de son pays socialiste ». Le quotidien de la jeunesse communiste ne conteste pas le fait qu'il y a encore de nombreuses personnes, vieilles et jeunes, qui croient en Dieu et demeurent attachées à la religion ; il tente de l'expliquer en affirmant que « la conscience du peuple est en retard sur les réalités de la vie économique et matérielle ». Cet article se termine comme suit :

« La religion est une force réelle, une force hostile aux travailleurs. C'est pour cette raison que tous les membres du Komsomol se doivent d'être des propagandistes actifs de la conception scientifique et matérialiste de la vie et ne peuvent se permettre d'adopter une attitude passive envers les croyances religieuses » [1].

Les mêmes préoccupations se retrouvent dans la « Gazette des Instituteurs » *(Učitjelskaja Gazeta)*, qui écrivait récemment :

« Les éducateurs soviétiques ne doivent pas oublier que leur vigilance à l'égard des manifestations de croyance religieuse s'impose plus que jamais et ils auraient tort de sous-estimer le danger que représentent ces croyances pour l'éducation communiste. Ils ne doivent pas non plus oublier que l'athéisme militant fait toujours partie de la politique bolcheviste... Certains de nos éducateurs commettent une lourde erreur en sous-estimant l'effet néfaste des préjugés religieux et en adoptant une attitude conciliante envers la religion. Nos éducateurs doivent toujours se tenir au premier rang des combattants antireligieux ; ils doivent être des matérialistes et

1. *Id.*, 31 juillet.

des athées militants comme l'a prescrit le Comité central du Parti communiste, notamment encore en 1944 »[1].

De tels textes montrent bien qu'en URSS, la religion est encore une réalité vivante. D'autre part, ils font apparaître combien l'attitude des dirigeants actuels de l'Église russe est, à différents égards, difficile à comprendre et déconcertante.

Émigration russe. — *Golos Pravoslavija* (Berlin) nº 6/7, 1953, publie deux documents relatifs à la « paroisse orthodoxe SAINT-IRÉNÉE de rite occidental » à Paris qui, au début de l'année, a quitté la juridiction du patriarcat de Moscou. Le premier d'entre eux contient les décisions prises par le Saint-Synode russe au cours de sa session du 27 mars dernier. Elles décrètent l'exclusion de quatre prêtres et d'un diacre de la liste du clergé orthodoxe russe et relatent les faits qui ont amené ces mesures. On reproche aux intéressés d'avoir effectué des démarches tendant à la formation d'une « Église orthodoxe autocéphale » française et ce à l'insu de leurs chefs hiérarchiques.

L'autre document est une lettre adressée par le métropolite NICOLAS de Kruticy à l'archimandrite NICOLAS, président du conseil de l'Exarchat patriarcal (Moscou) en Europe occidentale. L'archimandrite Nicolas est félicité d'avoir tenu tête aux nombreuses difficultés provenant surtout du fait que l'exarque lui-même n'a jamais été en mesure de visiter les territoires de sa juridiction. Cette lettre met en lumière l'âpreté du conflit qui sépare la juridiction patriarcale et les deux autres juridictions russes de l'émigration. (Remarquons que les adhérents de la juridiction du métropolite Anastase font l'objet d'une qualification dont les termes leur sont familiers : la lettre les dépeint comme étant « remplis d'une malice vraiment satanique ». L'autre juridiction est traitée avec un peu moins de sévérité). Le métropolite Nicolas ajoute que le 5 août 1952 le Saint-Synode avait décidé d'ériger un vicariat de l'Exarque patriarcal en Europe occidentale et que l'archimandrite Nicolas en était nommé l'évêque vicaire. Le sacre n'a malheureusement pas encore pu

1. *Id.*, 2 juin.

avoir lieu, mais on mettra tout en œuvre pour pouvoir y procéder au plus tôt. Le métropolite s'étend ensuite longuement sur l'« affaire de l'archiprêtre E. E. Kovalevskij » et de la paroisse Saint-Irénée de Paris. Plusieurs irrégularités sont signalées à ce propos dans le domaine de l'administration des sacrements : la confession, l'Eucharistie, le mariage, le sacerdoce. En 1946 déjà, l'« Église orthodoxe française » avait été enregistrée sans référence aux liens canoniques qui l'unissent à l'Église orthodoxe russe. A la faveur de moyens détournés, on aurait tenté d'extorquer des autorités ecclésiastiques la reconnaissance de l'autonomie et une nomination d'évêque pour la paroisse Saint-Irénée en vue « du développement de la mission orthodoxe occidentale ». L'Exarchat rencontrerait maintenant une opposition sérieuse de la part de ceux qui ont vu leurs desseins voués à l'échec et qui ont encouru les sanctions des saints canons [1].

Le Centre permanent de jeunesse orthodoxe « *Syndesmos*» créé en avril dernier à Sèvres [2], publia en juin le premier numéro de son bulletin du même nom. M. P. Evdokimov, président du comité central du nouvel organisme, écrit dans l'Éditorial :

« *Syndesmos* (Eph. 4,3). — « Le lien »... Faire fonction de « jointure » — c'est précisément cela : jeter la semence de l'unité au carrefour du monde, là où Orient et Occident se croisent et se mesurent, dans cette effroyable mêlée de la masse humaine aux prises avec une vie impitoyable, là où tout est dispersé, où les jeunes orthodoxes se perdent et se désaxent, se cherchent et s'isolent — là, précisément, aider des jeunes gens à trouver, dans la conscience de leur propre vérité, l'authentique *catholicité* orthodoxe ».

Le comité central se montre déjà très actif et s'est mis en rapport avec plusieurs milieux de la jeunesse orthodoxe, notamment en Allemagne. Du 17 au 19 juillet une rencontre de la jeunesse orthodoxe d'Allemagne a eu lieu à Bonn. A cet occasion, un *Syndesmos* allemand a été constitué. Il collaborera avec le centre de Sèvres.

1. Cfr *Golos Pravoslavija*, nº 6/7, 1953, p. 3-9 ; et V, juillet-sept.
2. Cfr *Irénikon* XXVI (1953), p. 168-172.

Sous la présidence du recteur Mgr CASSIEN, l'Institut SAINT-SERGE a tenu le 17 mai son assemblée annuelle. Le rapport présenté par M. K. A. ELTCHANINOFF constate que l'Institut devient de plus en plus universellement orthodoxe au lieu d'être uniquement russe comme précédemment. Les étudiants russes ne constituent plus la majorité : deux tiers des étudiants sont maintenant de nationalité grecque, syrienne, serbe, finlandaise ou allemande. En raison de cette composition, l'Institut Saint-Serge ne sera désormais plus seulement pour l'Occident chrétien un foyer de la pensée russe mais aussi un lieu de rencontre avec les différentes traditions du monde orthodoxe.

Le 17 juin, le métropolite VLADIMIR a procédé à Menton à la consécration épiscopale de Mgr MÉTHODE Kuhlmann, supérieur de la paroisse orthodoxe d'Asnières (Seine). Le nouvel évêque est le fils du prof. Nicolas Kuhlmann qui, pendant plusieurs années, a donné des cours de littérature russe à la Sorbonne.

Aux U. S. A., l'archimandrite AVERKIJ, recteur du séminaire de la Sainte-Trinité à Jordanville (N. Y.), à été consacré le 24 mai évêque de l'Église orthodoxe russe hors frontières. Lors de la réunion diocésaine de l'Amérique du Nord en avril dernier, Mgr VITAL, de la même juridiction, a déclaré que le diocèse compte actuellement 110 paroisses dont 21 nouvelles aux U. S. A. et 12 au Canada [1].

Athos. — Au cours de ces dernières années nous avons à plusieurs reprises été en mesure de donner des renseignements sur la situation actuelle à la Sainte Montagne et sur les mesures de réorganisation qui y sont en cours. La revue *L'Hellénisme contemporain* [2] vient de publier quelques notes intéressantes à ce propos. Elles dépeignent bien la situation. L'auteur de l'article, S. AGAPITIDIS, constate que dans les monastères athonites, le recrutement est en régression tant au point de vue du nombre

1. Cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), juin, p. 15.
2. Cfr nº de mars-avril 1953, p. 159-162. Cette revue est éditée à Athènes, sous la direction de Henriette AVATANGHELOS.

que de la qualité. Le total des moines qui vivent actuellement dans les vingt monastères du Mont-Athos et leurs dépendances dépasserait à peine deux mille. Ce nombre des hagiorites serait raisonnable si la proportion des vieillards n'était telle qu'il faut nécessairement en conclure que la population monastique de la presqu'île est en net déclin. Depuis la guerre le recrutement des moines est de plus en plus déficient. De nombreuses fonctions propres à la vie normale d'un monastère ne peuvent être accomplies [1].

L'état actuel des bâtiments et des trésors d'art est également déplorable : on ne se soucie guère de leur entretien et de leur conservation. Le délabrement sans cesse croissant des constructions donnent l'impression d'un monde tombant en ruines. Les fréquents incendies contribuent à l'accélération de cette déchéance. Le visiteur grec est vivement impressionné par cet état de choses et déplore cet amoindrissement sans cesse croissant de son héritage national, artistique et religieux.

Le cadre extérieur est aussi dans l'abandon, et les incendies sont pour lui un fléau permanent. L'exploitation des forêts et l'agriculture se font suivant des méthodes surannées et onéreuses, du moins à de rares exceptions près. Les mesures d'expropriation qui ont frappé les biens que les monastères du Mont-Athos possédaient autrefois en dehors de la presqu'île ont encore contribué à l'appauvrissement de ceux-ci.

La situation est telle que le relèvement spirituel et matériel de la communauté athonite réclame de prompts et énergiques remèdes. L'A. de l'article mentionne les efforts faits ces dernières années et que nous avons relatés. Mais les crédits alloués ne suffisent pas pour l'exécution de certains travaux urgents d'entretien et de préservation des diverses œuvres d'art. Des ressources spéciales, telles des collectes à l'étranger, seront nécessaires pour

1. Dans *Enoria* du 15 juillet nous lisons que la Sainte Synaxis de l'Athos a demandé au St Synode de Constantinople de recommander à ses évêques en Grèce de ne pas recevoir dans le ministère de leurs diocèses des prêtres et des diacres athonites, vu le moment actuel critique où on fait tout pour repeupler les monastères de la Sainte-Montagne. Selon *Agios Paulos*, mai/juin 1953, le Gouverneur de l'Athos s'est fait donner une liste des moines qui séjournent illégalement en dehors de la Sainte-Montgne, afin que l'on puisse prendre des mesures appropriées pour les faire rentrer.

couvrir l'ensemble des travaux à exécuter. Ceux-ci devront être confiés à des spécialistes.

Quant à la mise en valeur des sources de revenus de l'Athos, la sylviculture et l'agriculture en général devront occuper une place de premier plan. Certains couvents ont déjà entrepris le tracé de routes forestières pour le transport, mais une vaste politique agricole et forestière nécessite l'emploi d'un personnel technique et spécialisé. L'A. propose encore plusieurs autres mesures d'assainissement des conditions matérielles des monastères. Certaines d'entre elles sont d'ailleurs déjà en voie de réalisation (on a récemment parlé de relier les différents monastères par téléphone). Il est à espérer que ces mesures n'affecteront pas la physionomie propre de la Sainte Montagne.

Bulgarie. — Le *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia) du 28 mai est intégralement consacré au CONCILE de l'Église orthodoxe bulgare qui se tint du 8 au 10 mai. Pour la première fois depuis 560 ans, on y procéda à l'élection d'un Patriarche. Le nouvel élu, le métropolite CYRILLE (Markov) de Plovdiv est né en 1901 à Sofia. Devenu moine en 1923, il obtint le grade de docteur en théologie à l'université de Tchernovitz en 1927. Promu évêque en 1936, il occupait le siège de Plovdiv depuis 1938. En 1951, Mgr Cyrille devint *locum tenens* du Saint-Synode, le troisième depuis l'éloignement de l'exarque Stéphane en 1948. Le nouveau patriarche a publié plusieurs ouvrages traitant surtout de l'histoire ecclésiastique. Outre les représentants des Églises orthodoxes d'au delà du rideau de fer, l'intronisation eut lieu en présence du représentant à Moscou du patriarche d'Antioche, l'archimandrite Basile Samacha. On sait que le Patriarche œcuménique de Constantinople regarde cette élection comme anticanonique [1]. Les patriarches de Jérusalem et de Serbie, de même que l'archevêque d'Athènes ont répondu en termes évasifs à l'invitation qui leur avait été envoyée le 30 mars. La réponse du patriarche Christophore d'Alexandrie, qui n'envoya pas non plus de représentants, fut plutôt équivoque, comme toute son attitude récente au cours du conflit qui oppose Moscou à Constantinople.

1. Cfr aussi ci-après, p. 296.

États-Unis. — L'archevêque MICHEL, qui vient de recevoir le titre d'« exarque des Océans atlantique et pacifique » du Patriarcat œcuménique [1], s'est adressé à la jeunesse féminine gréco-américaine en vue de la fondation d'un ORDRE DE DIACONESSES qui secoureraient les prêtres dans leur lourde tâche du moment actuel. L'Académie théologique Saint-Basile de Garrison, N. Y., devra fournir la base à cette entreprise. A cette fin, 25 jeunes femmes pourraient immédiatement être recrutées : « Il est grand temps que notre Église agisse. Nous faisons donc un appel urgent à toutes les jeunes femmes orthodoxes-grecques qui désirent se consacrer au Christ et au salut de l'humanité par Lui » [2]. Dans une LETTRE au Patriarche œcuménique, datée du 1er juillet, l'Exarque se déclare d'accord sur la question de la conservation de la langue hellénique dans le Nouveau Monde [3] et explique ce qu'on a fait pour que les familles grecques en Amérique soient conscientes de leur devoir dans ce domaine [4].

Le professeur VELLAS, directeur de l'*Apostoliki Diakonia* en Grèce, a été prié de venir organiser l'Académie théologique orthodoxe-grecque des États-Unis [5].

France. — Le 28 juin a eu lieu dans l'église orthodoxe grecque St ÉTIENNE à Paris la chirotonie épiscopale de l'archimandrite MÉLÉTIOS (Carabinis), nommé évêque de Reggio et vicaire du métropolite ATHÉNAGORE de Thyatire, exarque du Patriarche œcuménique à Londres. Le nouvel évêque est chargé des paroisses grecques de France et des pays d'Europe occidentale.

Grèce. — Au cours d'une cérémonie solennelle qui a eu lieu le 1er juin à Athènes, l'archevêque SPYRIDON d'Athènes a remis au Roi de Grèce une réplique en argent d'une église byzantine, symbole des 1.000 églises reconstruites depuis la fin de la guerre. Des milliers de personnes ont offert de travailler gratuitement

1. Cfr *AA*, 20 août.
2. Cfr *AA* 16 avril ; *LC* 25 janvier.
3. Cfr l'exhortation du Patriarche à ce propos, Chronique 1953, p. 49.
4. Cfr *AA*, 1er août.
5. Cfr *Enoria*, 15 juillet.

à la reconstruction des édifices endommagés. Encore 500 villages demeurent sans sanctuaire [1].

Norvège. — Les 28 et 29 juillet ont eu lieu à Trondhjem des cérémonies au cours desquelles l'Église luthérienne de Norvège a fêté le 800e anniversaire de la fondation du premier archevêché de Norvège [2]. Cet anniversaire comptait de nombreux participants parmi lesquels « l'évêque catholique-romain de la Norvège centrale, représentant l'Église qui avait créé le diocèse de Nidaros » [3].

Un dissentiment a surgi au sein de l'Église luthérienne de Norvège à propos d'une question dogmatique. Il rappelle celui qu'a connu récemment le Danemark [4]. Un sermon radiodiffusé du professeur de théologie O. HALLESBY, au cours duquel celui-ci affirmait la réalité des peines éternelles de l'enfer, en fut la cause. La presse s'en mêla. Du côté des théologiens le prof. Hallesby fut surtout attaqué par l'évêque luthérien de Hamar, le Dr. Christian SCHJELDERUP qui défendait le point de vue selon lequel la menace de peines éternelles ne devait pas être interprétée trop littéralement. Le débat a pris une telle vivacité que l'évêque Schjelderup a jugé bon de devoir en référer par lettre au Ministre des Cultes pour l'inviter à lui dire si en raison de ses opinions, il n'était pas opportun qu'il (l'évêque) démissionne. Ce sera donc au ministre qu'il appartiendra de résoudre le différend qui, de part et d'autre, a des défenseurs passionnés [5].

L'évêque Schjelderup appartient aux éléments « libéraux » de l'Église d'État. Ces derniers prônent la tolérance et au début de cette année, ils ont soutenu l'action du gouvernement de Norvège pour la suppression de l'article de la Constitution de 1814 défendant au jésuites de séjourner en Norvège. En SUISSE, la même

1. *Id.*, 15 août.
2. Cfr ci-dessus, p. 283.
3. Cfr *SŒPI* 7 août. A la messe solennelle de la célébration catholique de ce centenaire assista l'évêque luthérien de Trondhjem (cfr *The Catholic Herald*, 7 août). L'ancienne église de Saint-Olav à Stiklestad, à laquelle se rattache le souvenir du martyr de ce saint, avait été mise à la disposition des catholiques par les autorités protestantes.
4. Cfr *Chronique* 1953, p. 179.
5. Cfr *PHNK*, 27 juin et 8 août.

question de la réadmission des jésuites s'est récemment posée, mais rencontre dans ce pays de plus sérieuses résistances.

Relations interorthodoxes.

Le PROSYNODE PANORTHODOXE ne semble pas encore près de se réunir. On se rappellera que le projet avait été repris par le Patriarcat œcuménique qui, par lettre du 12 février 1951, avait demandé aux chefs des Églises orthodoxes autocéphales de lui faire connaître leur opinion. Par une autre lettre, datée du 25 septembre 1952, le Phanar publia les résultats de cette enquête. Tout en reconnaissant la nécessité d'un prosynode, les réponses émettaient les doutes sur la possibilité de le convoquer actuellement, vu l'absence de préparation et la situation politique. Le patriarche Athénagore décida donc de l'ajourner *sine die*, tout en invitant les Églises à étudier le programme des sujets à traiter, programme qui fut arrêté en 1930 au Mont Athos, et à faire connaître leurs suggestions [1]. Le patriarche Alexis de Moscou a répondu par une longue LETTRE le 7 mars dernier. Il en résulte que l'entente est encore loin de se faire entre les deux patriarcats. En voici un résumé :

Le Patriarche Alexis reconnaît l'extrême nécessité d'un concile en vue de résoudre « une série de questions capitales de la vie ecclésiastique actuelle ». Mais au préalable, il est indispensable de trouver une solution à certains problèmes qui séparent quelques Églises locales, telles par exemple celles de Moscou et de Constantinople. Le premier grief articulé se rapporte à l'Exarchat orthodoxe russe de l'Europe occidentale « qui par un acte contraire aux saints canons et à la tradition de l'Église » se trouve, depuis le 17 février 1931, sous la juridiction du Siège œcuménique. L'infraction canonique est encore plus grave pour « l'éparchie finlandaise de l'Église orthodoxe russe » qui, depuis le 6 juin 1923, a été gratifiée d'une large autonomie sous la juridiction du Patriarcat constantinopolitain. Des protestations réitérées sont demeurées sans effet. Une autre plainte concerne le refus du Phanar de reconnaître le statut d'autocéphalie qui a été conféré par l'Église russe à l'Église polonaise en 1948. Tous ces points devraient être réglés en premier lieu.

1. Cfr *Orthodoxia*, n° 3, 1952, où sont publiées les réponses et la réplique du Patriarche œcuménique du 25 septembre 1952 ; aussi *Apostolos Varnavas*, avril 1953.

Le Patriarche Alexis signale qu'une commission spéciale se chargera de l'étude de l'ordre du jour du futur prosynode, mais il apparaît dès maintenant que ce point suscitera de sérieuses difficultés. En signalant quelques points du programme, le patriarche revient sur les griefs déjà signalés ; il se plaint en outre de ce que le Patriarcat œcuménique demeure en communion de prières avec les « autres groupements anticanoniques » russes d'Europe et d'Amérique.

Quant à la restauration de la vie monastique orientale, le Patriarche de Moscou se plaint du statut actuel du monachisme russe au Mont Athos : depuis plus de trente ans ses relations avec l'Église de la mère-patrie se trouvent coupées. Avant de traiter du monachisme oriental en général, n'y aurait-il pas lieu de régulariser d'abord cette situation ?

Concernant la défense de l'Église orthodoxe contre le prosélytisme des hétérodoxes, entre autres contre le « catholicisme militant » (nous avons déjà cité ci-dessus le passage relatif aux gréco-catholiques « liquidés »), le patriarche regrette que le Patriarcat œcuménique ne soutienne pas davantage les deux nouveaux diocèses orthodoxes de Tchécoslovaquie dont les débuts sont si pénibles. Pourquoi ne reconnaît-il pas l'autocéphalie de l'Église orthodoxe tchécoslovaque, légitimement établie par l'Église russe ?

Le mode d'élection des évêques et des chefs des Églises autocéphales, dont traite le point 11, doit faire l'objet d'un examen sérieux afin que dorénavant il soit plus conforme aux saints canons. Mais tant que les usages locaux demeurent en vigueur, pourquoi le Patriarcat œcuménique s'est-il abstenu de prendre contact avec les chefs des Églises albanaise, polonaise et tchécoslovaque, *légitimement* (souligné dans le texte) élus ?

Tant qu'on n'aura pas établi d'autres normes pour l'établissement de l'autonomie et de l'autocéphalie ecclésiastiques, il faudra se contenter du système existant qui reconnaît ces droits à l'ensemble des évêques d'une Église-mère locale. Néanmoins le siège de Constantinople continue à ignorer ce que l'Église russe a canoniquement fait dans ce domaine au cours de ces dernières années.

Le Patriarche Alexis termine en exprimant le vœu que le Patriarcat œcuménique prenne à cœur d'écarter ces obstacles qui empêchent actuellement les relations fraternelles entre les Églises orthodoxes. Il dit en outre avoir reçu une lettre du Patriarche Christophore d'Alexandrie sur la préparation et la convocation du prosynode et ajoute que cette lettre est actuellement à l'étude [1].

1. *ŽMP*, nº 5, p. 4-8.

En mai dernier, le SAINT-SYNODE de l'Église GRECQUE a nommé une commission pour l'examen de la liste des thèmes à traiter lors du futur prosynode panorthodoxe, dressée lors de la réunion interorthodoxe à Vatopédi (Athos) en 1930. Cette commission est composée de cinq métropolites et des professeurs KARMIRIS, TRÉMBELAS, BRATSIOTIS et ALIVISATOS. Elle a déjà procédé à quelques mises au point [1]. Le Synode de CHYPRE a déjà fait savoir qu'il n'avait pas de modifications à suggérer.

Le SAINT-SYNODE de l'Église de CONSTANTINOPLE à mis toutes les Églises autocéphales au courant de l'attitude qu'il a adoptée dans l'affaire de l'Église bulgare. Le 25 juin, l'archevêque d'Athènes a informé le nouveau patriarche CYRILLE de Sofia que tout comme le Patriarcat œcuménique, il regrette vivement les événements survenus récemment au sein de l'Église orthodoxe de Bulgarie [2].

Le patriarcat d'ANTIOCHE se montre très actif dans ses relations interorthodoxes. Du 19 mai au 16 juin, une délégation, composée de trois métropolites, a visité Moscou. Ses impressions ont été publiées *in extenso* par le journal soviétique *Izvestija* du 24 juin. Au mois de juillet, une autre délégation fit une visite officielle à l'Église orthodoxe roumaine. Au nom de tous les délégués, le métropolite ATHANASE de Khauron a, une fois de plus, fait des déclarations enthousiastes dont celle-ci :

« Bien des bruits mensongers ont été répandus dans notre pays concernant la situation des Églises orthodoxes des pays de démocratie populaire, mais ces calomnies ont subi le sort qu'ont toujours les mensonges : la vérité, que nul ne peut bâillonner les a réduits à néant. La visite que notre bienheureux Patriarche Alexandre III a faite à la République populaire roumaine au cours de l'été de 1951 avait déjà mis le clergé de Syrie et du Liban en mesure de connaître la vérité par le témoignage du chef de notre Église lui-même. Aujourd'hui, partout dans nos pays, on sait quelle large et entière liberté religieuse est assurée aux cultes dans l'Union soviétique,

1. Cfr *Ekklesia* 1 juin ; *Katholiki* 7 août.
2. Cfr *AA* 8 août.

dans la République populaire roumaine et dans les autres pays de démocratie populaire » [1].

Accompagné de deux métropolites et de deux évêques, le Patriarche ALEXANDRE III en personne a séjourné à Istanbul du 18 au 28 juillet. Il y a été officiellement reçu par le Patriarche œcuménique, de même qu'à l'École de théologie de Chalki (dont il fut élève de 1887 à 1894 et où il n'était plus retourné depuis). Dans son discours d'adieu, le patriarche Athénagore l'informa de son intention de lui rendre bientôt sa visite à Damas quand il ira aux Lieux-Saints, en Égypte et en Grèce [2].

Relations interconfessionnelles.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Un PÈLERINAGE ŒCUMÉNIQUE de 10 jours a eu lieu à Rome en juin dernier. Il avait été organisé par Miss Barbara SIMONDS de l'Église épiscopalienne d'Amérique. Une vingtaine d'anglicans et une douzaine d'orthodoxes y ont pris part. Les pèlerins visitèrent les basiliques romaines, les catacombes, le Colisée (où les orthodoxes ont célébré une Liturgie). Sous la conduite du P. KIRSCHBAUM et de l'abbé RUYSSCHAERT, ils visitèrent également les grottes de Saint-Pierre. Les Dames de Béthanie du Palazzo Salviati (où le centre *Unitas* a aussi son foyer) avaient obtenu du Saint Père une audience spéciale : le Pape adressa la parole aux pèlerins en anglais. Ceux-ci se rendirent également à Subiaco et à Grottaferrata [3].

En ESPAGNE, on relève de toute part un intérêt croissant pour les problèmes de l'unité chrétienne. Nous tenons à signaler ici spécialement la revue *Misiones Extranjeras*, éditée par l'Institut espagnol des missions étrangères à Burgos. Depuis 1948 cette revue a publié plusieurs articles sur ces questions. Le fascicule janvier-juin 1953 contient un long exposé bien documenté *Avances del Ecumenismo* du Dr. César Ruiz IZQUIERDO (p. 64-83), traitant de différentes rencontres œcuméniques récentes.

1. Cfr *Bulletin Roumain* (Bruxelles), 10 juillet, p. 7.
2. Cfr *AA* 27 juillet-15 août ; *Katholiki*, 7 août.
3. Cfr *The Tablet* 25 juillet, *An œcumenical Pilgrimage*, p. 92.

Mentionnons quelques autres articles d'intérêt œcuménique général : Dans le journal constantinopolitain *Apostolos Andreas* du 16 mai dernier M. M. SARAFOGLOU traite de la conférence du Saulchoir sur la Primauté, sous le titre *Congrès d'Orientaux et d'Occidentaux*. Le *Eastern Churches Quarterly*, dans son numéro de printemps et d'été, publie une traduction de l'article « *Sobornost* » *ou Papauté?* de G. DEJAIFVE s. j., paru dans la *Nouvelle Revue Théologique* d'avril-mai 1952.

Dans *Dieu Vivant*, nº 23, Oscar CULLMANN, *Écriture et Tradition ;* id. nº 24, Jean DANIÉLOU, *Réponse à Oscar Cullmann.*

J. V. M. POLLET, *Interprétation de Luther dans l'Allemagne contemporaine* (*Revue des Sciences relig.*, avril 1953, p. 147-161).

E. CLÉMENT, S. J., *Quelques initiatives dans la marche vers l'Unité chrétienne* (*Nouv. Rev. théol.*, juin 1953).

A. NYMAN, *L'activité missionnaire protestante en 1952* (*Église Vivante*, 1953, nº 2).

Des catholiques, ayant à leur tête Mgr B. WINTERMANN de Hambourg ont pris part au cinquième KIRCHENTAG évangélique qui s'est tenu à HAMBOURG même du 12 au 16 août. Ils furent remerciés d'avoir contribué à assurer le logement des congressistes. L'an dernier, à l'occasion du Katholikentag, les protestants de Berlin avaient également témoigné d'un large esprit d'hospitalité. Le chancelier ADENAUER, qui vint en personne apporter au Kirchentag le salut du gouvernement, mit l'accent sur ce qui unit les Églises catholique et protestante et souligna qu'à notre époque, « une seule forme de rivalité est de mise : celle de la charité chrétienne ».

ENTRE CHRÉTIENS ORIENTAUX ET AUTRES CHRÉTIENS. — Fin décembre 1952 deux évêques de l'Église Mar Thomas en Inde [1] (Travancore) ont pris l'initiative assez surprenante d'une action en vue d'un mouvement pour l'établissement d'une ÉGLISE UNIE en Inde. Dans une déclaration datée du 21 décembre, ils témoignent de leur satisfaction de voir réalisée l'union de l'Église

1. Il s'agit d'une partie de l'ancienne Église syrienne au Malabar, qui au siècle dernier s'est constituée en groupe à part, stimulé et influencé par l'activité de missionnaires protestants. Depuis 1936 il existait déjà une certaine intercommunion entre cette Église et les anglicans en Inde.

de l'Inde du Sud de même que des pourparlers en cours tendant à l'union dans l'Inde du Nord et au Ceylan. Ils estiment que le moment est venu pour eux de faire un pas en avant pour arriver à « une Église du Christ en Inde » qui mettrait fin à toute division entre les diverses dénominations. Ils exposent alors les bases sur lesquelles leur Église serait disposée à faire partie d'une telle Église unie de l'Inde. Ils reprennent virtuellement les termes du Quadrilatère de Lambeth (Bible, Symbole de Nicée, les deux Sacrements, épiscopat historique). Le passage suivant relatif au ministère épiscopal est à relever :

« Ici nous devons dire nettement que nous n'insistons pas sur un aspect doctrinal particulier concernant l'épiscopat et les sacrements, mais nous admettons volontiers des différences dans les accents doctrinaux endéans certaines limites. Nous ne désirons pas émettre de jugement sur les ordres des Églises non-épiscopales, bénis de Dieu ».

Un cinquième point spécifie que « les formes du culte et des cérémonies ne doivent pas être une imitation des rites occidentaux mais doivent au contraire demeurer orientales en ce sens qu'elles restent propres à l'Inde »[1].

Un comité nommé par le métropolite JUHANON Mar Thoma, avec mission d'étudier le problème des relations avec l'Église de l'Inde du Sud, a publié son rapport. Celui-ci recommande l'intercommunion pour souligner que les deux Églises sont toutes deux « membres de la seule Église universelle ». Il propose en outre la constitution d'une commission théologique avec mission d'étudier les possibilités d'union.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Sous le titre « Un moine à Saint-Gilles », le *Church of England Newspaper* du 26 juin publie quelques réflexions à propos de la participation du Moderator de l'Église d'Écosse (presbytérienne) à la cérémonie du couronnement (il fut chargé de remettre la Bible à la reine), et d'autre part, sur la présence du Primat de l'Église épiscopale

1. Tout cet Appel se trouve reproduit dans *ER* d'avril 1953, p. 292-293. Les deux signataires sont : JUHANON Mar Thoma et MATHEWS Mar Athanasius.

d'Écosse au service de dédicace qui eut lieu en présence de la reine dans la cathédrale Saint-Gilles à Édimbourg. Le journal note que le Primus écossais, le M. R. Thomas HANNAY, membre de la Communauté de la Résurrection de Mirfield (Yorkshire), est le premier moine qui depuis la Réforme prend part à une telle cérémonie dans la cathédrale d'Édimbourg : « Cet échange de gestes de courtoisie est sans doute de nature à favoriser la cause de la réunion. Il ne peut en résulter que du bien, quoique de part et d'autre il se trouve peut-être des extrémistes qui eussent préféré que rien ne se soit produit ».

Dans trois articles du *Church Times* (3, 10 et 17 juillet), le Rev. P. Raymond RAYNES, supérieur de la Communauté de la Résurrection de Mirfield, a traité de l'épiscopat, du sacerdoce et de l'Eucharistie. Il y manifeste le désir de voir les Convocations de l'Église d'Angleterre s'efforcer de préciser et de définir la doctrine sur ces points. Ce vœu a suscité une réponse de l'évêque de Derby [1] qui combat cette suggestion en rappelant le traditionnel « comprehensiveness » de l'Église d'Angleterre. D'autres correspondants appuyèrent les vues du P. Raynes : « Ou bien l'épiscopat est de l'*esse* de l'Église, ou bien il ne l'est pas. Les Convocations se doivent d'aborder ce problème de front avant que nous ne nous trouvions entraînés dans quelque forme de fédération avec les Églises non conformistes », écrit l'un deux [2]. A l'encontre de l'évêque de Derby, le P. Raynes a d'ailleurs soutenu que l'Église d'Angleterre a une doctrine définie de l'épiscopat et que son exposé ne visait nullement à établir une doctrine « particulière ».

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review, juillet 1953, contient quatre appréciations de la situation œcuménique actuelle : LESLIE E. COOKE (congrégationaliste anglais). — *Implications of Ecumenical Loyalty* (conférence faite au *British Council of Churches* ; elle veut estimer à sa juste valeur, laquelle est parfois mise en doute dans

1. Cfr *CT* 24 juillet.
2. Id., p. 537.

les milieux œcuméniques, le « Conseil des Églises », soit national soit œcuménique, instrument bien adapté à une situation provisoire entre Églises à condition qu'il travaille à y mettre fin). REINHOLD NIEBUHR : *Hope needs Faith and Love* (commentaire du deuxième rapport préparatoire du thème d'Evanston dont le titre fait aisément voir le contenu). DANIEL DAY WILLIAMS (congrégationaliste américain) : *Intercommunion at Lund ;* BISHOP OF DERBY : *An Anglican Comment.* Les deux articles concernent une modalité d'intercommunion proposée par le Dr. HODGSON dans le volume préparatoire à Lund sur l'Intercommunion. D. D. W. en élargit le sens théologique ainsi : le Saint-Esprit conduit le Mouvement œcuménique vers de nouvelles structures ecclésiastiques qui remplaceront graduellement les structures historiques actuelles et dont l'élaboration se fera le mieux dans l'état d'intercommunion entre les Églises. L'évêque anglican de Derby juge la proposition telle quelle d'un point de vue nouveau, mais qui se veut strictement anglican. Les deux articles restant sont : HEINZ-DIETRICH WENDLAND : *The Relevance of Eschatology for Social Ethics* et HENDRIK-KRAEMER : *A Solitary Ecumenical Prophet* (qui est J. H. GUNNING, 1829-1905, théologien réformé néerlandais).

On trouve dans *Chronicle* et *World Council Diary :* M. VILLAIN, *Abbé Paul Couturier, In Memoriam* et des renseignements sur la nouvelle Église « confessante » de l'Allemagne orientale.

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises s'est réuni à l'Institut œcuménique de Bossey du 5 au 9 août. Il était présidé par l'évêque de Chichester le Dr. G. K. A. BELL. Un des principaux points du programme consistait dans l'état actuel des préparatifs de l'Assemblée d'Evanston. On prévoit la participation de 600 délégués représentant 160 Églises. Une délégation de jeunesse d'une centaine de membres sera également invitée.

Quelque 120 délégués des Églises du monde entier se sont réunis à Genève du 10 au 21 août pour préparer les documents de base de la future assemblée. La direction générale des six commissions préparatoires incombait au président de la com-

mission du département d'Études, le prof. H. VAN DUSEN et aux vice-présidents John BAILLIE et NYGREN.

Voici les sujets dont ces commissions ont entrepris l'étude :

1re commission (Prés. Rév. Oliver S. TOMKINS) : « *Notre unité en Christ et les divisions de nos Églises* » (Thème des discussions de « Foi et Constitution »).

2e commission (Prés. Chan. Th. O. WENDEL) : « *La mission de l'Église auprès des indifférents et des incroyants* ».

3e commission (Prés. Prof. John C. BENNETT et le Dr. C. L. PATIJN) : « *Comment une société peut-elle prendre conscience de ses responsabilités sur le plan mondial* ».

4e commission (Prés. Sir Kenneth GRUBB) : « *Les chrétiens à l'œuvre pour une communauté universelle* ».

5e commission (Prés. Dr. Roswell P. BARNES) : « *L'Église et les tensions de races et de peuples* ».

6e commission (Prés. Prof. H. KRAEMER) : « *Le Chrétien dans sa profession* ».

La tâche principale de chaque commission est d'examiner les documents rassemblés depuis plus d'un an dans tous les pays du monde, de les résumer et de publier une analyse des faits les plus marquants dans un ouvrage qui ne doit pas dépasser 15.000 mots. Après une nouvelle revision, ces analyses seront distribuées en temps utile à tous les délégués à l'Assemblée et serviront de base aux discussions des sections.

Après cette session, la COMMISSION DES VINGT-CINQ s'est également réunie à l'Institut œcuménique de Bossey pour étudier le thème central d'Evanston : « *Le Christ, espérance du monde* ». Le nouveau et troisième rapport de la commission ne sera publié que quelques mois avant l'Assemblée [1].

Ajoutons que, selon *Apostolos Andreas* du 25 juillet, le Saint-Synode de Constantinople envisagerait la nomination d'un représentant permanent du Patriarcat œcuménique auprès du Conseil œcuménique des Églises à Genève.

2 septembre 1953.

1. Cfr *SŒPI* 14, 21 et 28 août. Le texte français du deuxième Rapport de la commission est publié dans *Foi et Vie*, juillet-août 1953, p. 343-382.

Notes et documents.

L'œcuménisme contemplé par un Orthodoxe.

L'Orthodoxe est L. A. ZANDER, bien connu des lecteurs d'*Irénikon*. Il a longuement expérimenté l'œcuménisme dans ce qu'il considère être son avant-garde, sa pépinière et son laboratoire, la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants (FUACE). Il lui dédie l'ouvrage dans lequel, après plusieurs travaux d'approche [1], il a réuni les fruits de sa contemplation et de son action pour les livrer en langage œcuménique à ses frères chrétiens [2], sans pour autant porter sur ceux-là de jugement théologique.

Le volume est divisé en quatre grands chapitres : *L'œcuménisme comme fait et problème ; Les présupposés de l'œcuménisme* (historiques, logiques, psychologiques, éthiques) ; *Les problèmes* (ecclésiologiques), *de l'œcuménisme ; La réalité spirituelle de l'œcuménisme.*

La vision de M. Zander est commandée par une distinction ou même une opposition fondamentale, entre deux plans, le mystique et l'ecclésiologique (p. 218).

Sur l'ecclésiologique, la chrétienté, *Tota Christianitas*, lui apparaît divisée en Églises, confessions ou dénominations ; la division essentielle est ici celle qui sépare l'Orient de l'Occident. Les divisions sont des conséquences quasi inévitables des conditions terrestres de l'homme et de son attachement à la vérité, telle qu'il peut la connaître par son expérience religieuse ; elles ne sont donc pas coupables mais néanmoins tragiques : bien que chaque confession se veuille l'Église du Christ, celle-ci n'existe pas parfaitement sur terre encore. Avoir pris conscience de cette tragédie a été le commencement de l'idée œcuménique ; avoir voulu y remédier a donné naissance au Mouvement et plus tard à l'organisation œcuméniques. On y a cherché le remède sur le plan ecclésiologique encore (théologique, canonique) mais en vain parce qu'il y est introuvable ; une des raisons à cela est l'absence d'un critère objectif pour distinguer ce qui dans les convictions confessionnelles est essentiel et nécessaire

1. Ils sont énumérés dans *The Christian East*, 2 (1953), p. 175.
2. L. A. ZANDER, *Vision and Action*. With an Introduction by the BISHOP OF CHICHESTER (Traduit du russe par NATALIE DUDDINGTON). Londres, Gollancz, 1952 ; in-8, 224 p., 18 sh.

ou ne l'est pas (p. 90 et 169-170). Ainsi « L'œcuménisme reste une tragédie de divisions irrémédiables » (p. 98), un conflit insoluble de vérités souvent contradictoires mais qui ont chacune leur valeur et que leurs adhérents ne pourraient sacrifier à l'unité sans cesser d'être fidèles à leur foi. L'exemple le plus typique serait ici les conceptions de la future unité ecclésiastique que se font les différentes confessions.

L'effort ecclésiologique de l'œcuménisme, tout voué qu'il était d'avance à l'échec, a fait découvrir dans les rencontres œcuméniques (travail théologique, prière, services eucharistiques) sur un autre plan, le « mystique », une véritable Unité, venant de Dieu comme un don excellent, la « communion œcuménique » laquelle n'a pas d'autre condition d'adhésion que la confession du nom du Christ, indépendamment de l'interprétation théologique qu'on lui donne, fût-ce même dans la base doctrinale du Conseil œcuménique lui-même (Jésus-Christ, Dieu et Sauveur) ; il suffit pour en être de voir, et non plus seulement de savoir, le Christ dans l'Hérétique (au sens fort du mot) et dans l'Église hérétique qui l'a formé. Cette Communion est donc révélation d'unité et de sainteté à la fois, l'*Una Sancta* en manifestation progressive.

La confrontation des deux plans, ecclésiologique et mystique, permet à M. Zander de définir l'œcuménisme paradoxalement comme une Unité sans union. A la p. 202 il propose cependant, pour sortir du paradoxe, une notion théologique empruntée à P. Florensky, l'« ecclésiasticité » qui admet des degrés.

L'action qui devra découler de pareille vision, ne se fera pas dans la seule ligne de l'unité mais aussi dans celle des autres notes de l'Église, de la sainteté surtout, car ce n'est pas l'unité ecclésiologique qui est le but principal de l'œcuménisme mais la reconnaissance du Christ dans les prières, sacrements et doctrines de chacune des Églises séparées ; elle est peut-être aussi sa « réalisation dernière, au moins dans l'éon présent des divisions du monde chrétien » (p. 209). L'action œcuménique a donc sa valeur propre indépendamment de son résultat unitif direct, elle est une espèce de transfiguration de la chrétienté présente et une anticipation de l'Unité de l'éon futur qui se fera dans l'amour et la liberté et sera la catholicité parfaite *(sobornost)*. La fête de l'œcuménisme devrait être la Transfiguration du Seigneur, elle aussi anticipation du monde nouveau, et sa théologie aura à s'inspirer de l'Apocalypse plus qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent.

Je cite en entier les dernières phrases du livre parce qu'elles

le résument bien : « Les différentes Églises chrétiennes et les chrétiens divisés sont en train d'apprendre lentement et laborieusement à se voir les uns les autres d'une façon chrétienne. Dans ce dur travail, dans la conscience que nous ne pouvons et n'osons être indifférent à *quiconque* porte le nom du Christ, émerge une nouvelle fois l'idée d'un monde chrétien unique — la Chrétienté. Cette idée n'appartient à aucune doctrine ecclésiologique et ne peut être logiquement justifiée. Mais puisque le Christ connaît ceux qui veulent être ses disciples et puisque ses disciples, bien que ne s'accordant sur rien d'autre, sont un dans le désir d'être fidèles à leur Maître, la *Tota Christianitas* est une réalité. Il nous appartient de la comprendre et de l'harmoniser avec notre vie et notre pensée, avec la vérité que nous professons et servons dans notre Église. Dans ce sens l'idée de la *Tota Christianitas* est le but vrai mais pas encore clairement formulé de l'œcuménisme compris comme l'expression de l'amour mystique du Christ, qui surmonte toutes les discordes et différences aussi profondes qu'elles puissent être » (p. 224).

L'œcuménisme étant tel dans la contemplation de M. Zander, est vraiment œcuménique pour lui le chrétien qui, tout en étant pleinement fidèle à son Église en tant que partie « indubitable et inconditionnelle du plan divin » (p. 108), ne la considère que partiellement une, sainte, catholique et apostolique encore et devant le devenir pleinement par l'action œcuménique ; bref c'est un chrétien non pas « positiviste » mais « eschatologique » bien que tout aussi strictement « confessionnel » que le premier. Pareille position convient surtout à un Orthodoxe grâce au caractère eschatologique de son Église « en vertu duquel elle peut prendre une part active dans le Mouvement œcuménique » (p. 153), part qui a été cependant trop faible encore et pour ainsi dire seulement symbolique.

Il est peut-être intéressant de mentionner maintenant l'opinion que M. Zander se fait de l'Église catholique qu'il n'a pu connaître « œcuméniquement », tout en l'ayant connu autrement que par les seuls livres, par des amitiés œcuméniques par exemple. Sur le plan ecclésiologique il la place au sommet du « positivisme » et refuse à sa conception de l'Unité la vraie catholicité ; il lui accorde cependant un rôle non négligeable dans le Mouvement, non pas l'organisation, œcuménique et apprécie particulièrement la manifestation de sainteté que sont à ses yeux la Semaine de l'universelle prière des chrétiens et l'émulation spirituelle, toutes deux en liaison avec feu l'Abbé Couturier de Lyon. M. Zander aurait-il pu lire avant d'écrire son livre, le document du Saint-Office de 1949 sur le

Motus œcumenicus, qu'il y aurait sans doute estimé comme le plus œcuménique l'autorisation donnée aux catholiques de prier l'oraison dominicale avec leurs frères chrétiens séparés.

Le Dr. Bell, évêque anglican de Chichester et président du Comité Central du Conseil œcuménique, a préfacé avec bienveillance *Vision and Action* en y saluant la voix de l'Orient chrétien, dont le dialogue œcuménique avait grandement besoin.

A cette opinion autorisée je me permettrai d'ajouter quelques commentaires. Le livre de M. Zander peut être considéré comme une première étude sur le sous-thème de *Foi et Constitution* à l'assemblée d'Evanston ; en effet *Unité sans union* qui le résume, est une façon plus brève de formuler *Notre Unité en Christ et la désunion de nos Églises.*

Est-elle pour autant représentative de l'Orthodoxie ? Seuls les coréligionnaires de M. Zander pourraient y répondre [1]. Je voudrais cependant réunir quelques éléments d'une réponse. Quand il parle en théologien, il cite le plus souvent S. Bulgakov et l'un ou l'autre encore du même bord. Quant à sa propre Orthodoxie, elle semble avoir un double visage, correspondant aux deux plans sur lesquels se meut son exposé : d'une part il est un Orthodoxe d'un confessionalisme qu'on pourrait dire farouche, et semble ne pas avoir suivi la « transconfessionalisation » croissante dans le Mouvement œcuménique, particulièrement en ce qui concerne l'Intercommunion sur laquelle il a, nous le verrons bientôt, un opinion bien arrêtée ; ainsi ne mentionne-t-il guère dans la genèse des divisions chrétiennes, à part celles de l'extrême protestantisme, le rôle des facteurs dits « non-théologiques » auxquels la « théologie œcuménique » d'aujourd'hui attache une telle importance. D'autre part M. Zander peut être dit un Orthodoxe « eschatologique » qui ne veut pas confiner son Église dans le cadre rigide des sept premiers conciles œcuméniques et a embrassé avec enthousiasme le *consensus* ecclésiologique exprimé à Amsterdam 1948 et centré, comme on le sait, autour de la manifestation de l'*Una Sancta*. Il répond par là à la question que je posais naguère à l'ecclésiologie orthodoxe [2], il le fait d'une façon inacceptable pour un catholique, dont j'ai esquissé alors même l'attitude qui me semble juste envers ce *consensus*. Sur un autre point cependant, M. Zander s'écarte de l'idéologie d'Amsterdam

1. On peut lire dans les livraisons de *Christian East*, 3-4 et 5-6 (1952 et 1953) une critique du P. Florovsky et la réponse de M. Zander.

2. *Le dialogue théologique à Amsterdam* (tiré à part d'*Irénikon* 1950), p. 62, note.

quand il voit la division chrétienne fondamentale non pas comme elle le faisait, entre les conceptions chrétiennes « catholique » et « protestante », mais entre celles de l'Orient et de l'Occident chrétiens.

Toutefois le trait le plus Orthodoxe de la contemplation œcuménique de M. Zander me paraît un présupposé qu'il ne développe pas et ne range pas dans la série des présupposés du paradoxe œcuménique, mais que je crois leur être sous-jacent à tous : c'est la conviction que la logique humaine est complètement inadéquate pour connaître et exprimer une réalité spirituelle, en l'occurrence l'œcuménisme. On ne sera donc pas étonné que notre auteur n'éprouve que peu d'intérêt pour la théologie ; son livre, tout en étant une étude œcuménique, n'est probablement pas un échantillon de la nouvelle théologie œcuménique que les leaders de l'organisation œcuménique appellent. Quant au dogme, M. Zander professe envers lui un grand respect ; mais ne le sépare-t-il pas de la vie chrétienne lorsqu'il fait de la « sainteté hérétique » un des pivots, sinon le pivot de sa contemplation ? Comment ne pas tomber alors dans le piétisme ? Il en aperçoit le danger dans l'intercommunion entre Églises à doctrines eucharistiques différentes, bien que par ailleurs il écrive cette phrase fleurant le piétisme : « Quelle que soit la doctrine eucharistique de son (le chrétien) Église, le service de communion symbolise toujours la dernière Cène c'est-à-dire la communion avec le Christ ; elle est le moment le plus haut de la vie mystique et du culte chrétien « (p. 215-216). (On peut se demander aussi, mais en passant, pourquoi M. Zander ne mentionne pas ici les récentes tendances eschatologiques de la théologie eucharistique dans le Mouvement œcuménique, qui pourront avoir une profonde répercussion sur la pratique de l'intercommunion). Mais il ne croit pas céder au piétisme quand, dans la « communion œcuménique », il admet des divergences aussi totales sur le dogme christologique que celles allant du dogme de Chalcédoine aux vues du protestantisme libéral, que lui-même reconnaît sans ambages pour un arianisme contemporain.

L'antiintellectualisme de M. Zander en matière de religion joue surtout dans son attitude envers le magistère de l'Église catholique, dont il méconnaît le fonctionnement à la p. 170. Nouvelle raison d'en estimer l'importance dans l'« œcuménisme » catholique. Je crois qu'on pourrait, en paraphrasant Amsterdam et M. Zander, en faire la ligne fondamentale de scission dans la chrétienté divisée : d'une part les catholiques qui croient à un magistère infaillible dans l'Église, de l'autre tous les autres chrétiens qui n'y croient pas,

« catholiques » et « protestants », Orientaux et Occidentaux. M. Zander a donc raison de dire que les divergences doctrinales sont sur le plan ecclésiologique insolubles, pourvu qu'on comprenne celui-ci comme lui, façon de voir qu'un catholique ne peut partager. Par contre il pourra suivre M. Zander sur le plan eschatologique où ne passe plus, en effet, aucune des lignes de démarcation de plus haut, puisque avec le retour du Christ, disparaîtront les pouvoirs vicariaux, celui du magistère infaillible aussi, qu'Il a, avant de quitter la terre, confiés à ses apôtres et à leurs successeurs.

J'arrête ici mes réflexions sur la contemplation de M. Zander dont ma note a voulu donner une vision non déformée et pour laquelle il faut lui être reconnaissant.

D. C. L.

II. Le Congrès liturgique de St-Serge à Paris.

L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris avait organisé du 6 au 10 juillet dernier une semaine d'études liturgiques, à laquelle prirent part un certain nombre de savants de différents pays. Le but de ces réunions n'était autre que de susciter des rencontres et des échanges de vue sur des questions de science liturgique, auxquelles les théologiens orthodoxes s'intéressent particulièrement.

C'était la première fois qu'en un foyer de culture religieuse orthodoxe en Occident une réunion de ce caractère était organisée. Il n'est pas exagéré de dire qu'elle fut une réussite complète. Ce fut une joie pour tous les participants, à quelque confession chrétienne qu'ils appartinssent, de goûter les charmes de l'hospitalité de cette maison, charmes qui dépassaient en plus d'un point les usages ordinaires de semblables réunions.

Voici quelles étaient les conférences : I. Dom Lambert BEAUDUIN, O. S. B., *La célébration de la messe en Orient et en Occident* ; principales différences dans la célébration eucharistique des deux Églises ; leurs raisons et leur évolution. — 2. Dom Bernard BOTTE, O. S. B., *Histoire de l'anamnèse dans les différentes liturgies* : évolution de l'anamnèse ; l'amplification dans l'énoncé des mystères serait en relation avec le développement des symboles de foi ; s'il n'y eut jamais de récit de l'institution sans anamnèse, il n'y eut jamais non plus, primitivement, d'anamnèse sans récit de l'institution (contre D. G. Dix). — 3. Prof. J. JEREMIAS, de l'université de

Göttingen, « *Hoc facite in meam commemorationem* » : Approbation de la manière dont D. G. Dix comprend l'anamnèse dans l'A. et le N. T. ; représentation efficace de l'œuvre rédemptrice. — 4. Prof. L. H. GRONDIJS, de l'Université d'Utrecht, *Quelques remarques sur le zéon :* Permanence de la présence réelle sous les espèces eucharistiques après l'infusion du zéon ; difficultés et problèmes. — 5. Rév. M. BLACK, de l'Université d'Édimbourg, *La fête de* l'Encaenia Ecclesiae, *particulièrement en Palestine et en Syrie :* La consécration des Églises a été célébrée dans l'Église nestorienne comme fête de « l'Église, assemblée chrétienne » ; c'est l'unique Église qui ait possédé une telle fête. — 6. Rev. C. W. DUGMORE, de l'Université de Manchester, *Les origines de l'office divin :* Les principaux offices de l'Église datent des débuts même du christianisme, mais les petites heures furent originairement des prières privées. — Prof. B. FISCHER, de l'Institut liturgique de Trèves, *La piété des Psaumes :* Les psaumes ont été considérés très communément dans l'antiquité non seulement comme prières *du* Christ, à la manière augustinienne, mais aussi comme prières *au* Christ. — 8. Pasteur M. THURIAN, de la communauté de Taizé, *Sacrifice et communauté liturgique :* Explication de la notion de sacrifice dans le néo-calvinisme. — 9. R. P. Nicolas AFANASSIEFF, de l'Institut Saint-Serge, *Le Sacrement de l'Assemblée :* La célébration unique et commune de l'Eucharistie constitue l'Église locale. — 10. Prof. A. GRABAR, du collège de France, *La fête du triomphe de l'Orthodoxie* (avec projections ; conférence lue et expliquée par M. J. Meyendorff, de l'Institut Saint-Serge) : Cette fête, qui suivit le concile de 842 contre les iconoclastes a voulu sanctionner le terme de l'évolution dogmatique de l'Église après le 7e concile œcuménique, par une iconographie imposante. — 11. Prof. D. MORAITIS, de l'Université de Salonique, *La messe des présanctifiés et son texte liturgique :* Étude riche de la liturgie des présanctifiés d'après les anciens manuscrits (résumé d'un ouvrage en préparation). — 12. R. P. A. RAES, S. J., de l'Institut pontifical oriental de Rome, *La vénération aux oblats durant leur transfert à l'autel ;* Explication d'une cérémonie curieuse dans le rite syro-malabar, tendant à montrer que les signes de vénération rendus aux oblats avant la consécration sont un élément commun à toutes les liturgies orientales. — 13. Rme P. Cyprien KERN, de l'Institut Saint-Serge, *Le Dogme de Chalcédoine dans la liturgie byzantine :* Illustration, par les textes liturgiques, d'une catéchèse complète de la foi chalcédonienne.

La séance d'ouverture avait été présidée par Mgr l'évêque Cassien,

recteur de l'Institut, qui avait fait le discours de bienvenue aux congressistes. Les autres séances étaient présidées à tour de rôle par différents participants, parmi lesquels figuraient le Rme dom Bernard Capelle, O. S. B., le Rme P. Dumont, O. P., directeur du centre Istina de Paris, et le R. P. Chenu O. P.

Favorisés par le beau temps, les congressistes eurent l'avantage d'apprécier, entre les séances, le cadre unique et pittoresque du monastère et de l'Institut Saint-Serge, où tout était d'une ordonnance parfaite, d'assister à quelques offices et de vénérer les icones de son église si artistement décorée et si profondément imprégnée d'atmosphère religieuse. Tout cet ensemble a contribué beaucoup à la réussite de ce congrès. Pas un seul des participants qui n'ait souhaité revenir chaque année dans ce décor unique, reprendre contact avec les habitants de l'Institut Saint-Serge, à l'occasion d'autres réunions.

D. O. R.

III. Rencontre œcuménique à Schleswig.

Du 14 au 24 juillet a eu lieu dans la petite ville de Schleswig, une rencontre entre quelques théologiens luthériens, catholiques et orthodoxes. L'organisation de ces journées a été confiée à l'Académie évangélique de Schleswig ayant à sa tête le Pasteur Fr. Heyer, chargé de cours à l'Université de Kiel. Le sujet mis à l'étude, la théologie du péché et de la grâce, a été ces dernières années traité avec prédilection en plusieurs milieux œcuméniques.

Les participants luthériens étaient tous de la *Landeskirche* du Schleswig-Holstein. Cette Église a toujours été isolée du reste des *Landeskirchen* allemandes et ses relations avec l'Église voisine du Danemark sont, depuis la fin de la guerre, troublées par la visée politique danoise sur une partie du Schleswig-Holstein. Ces circonstances ont sans doute facilité une certaine homogénéité de pensée au sein du groupe luthérien, se manifestant par l'absence de libéralisme et par le souci d'une théologie traditionnelle. Outre la présence de quelques professeurs de l'Université de Kiel, signalons celle de Dr. Anna Paulsen, de la direction de la E. K. D., et celle de la figure pleine de verve du Dr. Asmussen, prévôt de Kiel.

Les conversations théologiques se sont placées surtout au cours des cinq premiers jours, la seconde semaine ayant été réservée à des prises de contact avec les centres religieux et historiques du pays. Les exposés présentèrent un double aspect : solutions aux

problèmes du péché et de la grâce dans la théologie actuelle d'une part et de l'autre, examen du témoignage historique relatif à la question. La théologie du péché et de la grâce est apparue comme basée sur une anthropologie qui a ses nuances différentes dans les trois confessions. Ce fait nécessitait sans cesse une mise au clair de la terminologie employée. Ainsi, parlait-on de *nature*, le catholique avait tendance à penser au concept abstrait de *natura pura*, le protestant plutôt à la situation concrète de l'homme avant la chute. La même nécessité de clarification s'imposait pour les exposés historiques. Que voulaient dire les protestants du XVIe siècle quand ils disaient : *toute la nature est corrompue* ? De même, le concept de la concupiscence chez Luther, doit-il être pris dans un sens avant tout psychologique ? Bien plutôt Luther semble vouloir indiquer ce que la concupiscence implique *(was dahinter steht)*, à savoir le péché, et ici à nouveau non le péché « psychologique », mais le mystère du péché qu'on ne peut connaître que dans la foi. C'est d'ailleurs autour de Luther et du Décret de la Justification du concile de Trente que la discussion a été la plus vivante et la plus éclairante.

Les théologiens luthériens d'aujourd'hui se tournent de plus en plus vers un Luther théologien [1] et non « pathologue ». La théologie protestante du passé elle-même l'a vu trop souvent sous l'aspect restreint de l'expérience religieuse. Cette tendance nouvelle se montrait d'autant plus à Schleswig que les protestants présents avaient un sens très aigu de la valeur de la tradition de l'Église. D'où leur insistance sur le fait que pour Luther l'homme comme pécheur n'est pas une réalité empirique dont on pourrait constater l'état de pécheur par voie purement expérimentale ; la connaissance du péché est donnée dans la foi de l'Église. C'est dans la foi que l'homme se connaît comme pécheur ; et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phrase de Luther : *Spiritualiter fieri peccator*. Cette connaissance spirituelle (non proprement expérimentale) du péché est la condition de la justification ; dans la foi, l'homme est en la présence et sous le jugement de Dieu et dans ce jugement, Dieu donne la grâce. D'où chez Luther la coïncidence de *confessio* et de *justificatio*. A chercher chez lui en quoi la justification consiste, on rencontre deux manières de s'exprimer. Il dira d'une part : la justice du Christ nous est conférée *(übertragen)*, le Christ vit en nous, sa justice devient *(fit)* notre justice et elle nous est inhérente [2]. D'autre part

1. Ainsi E. Wolf, *Sola gratia ?* dans *Festschrift R. Bultmann*, Stuttgart 1949, p. 221-240.

2. Luther, *Grand Comm. aux Galates* : « Ideo inquit (Paulus) : iam

il souligne — et à partir de 1535 de plus en plus fortement pour des raisons polémiques et pastorales, sans toutefois ignorer la « nouveauté de vie » du chrétien [1] — la justice du Christ comme nous étant imputée. Luther, comme les théologiens de l'école augustinienne d'où il est sorti, était soucieux de voir le chrétien surmonter l'angoisse, si forte à son époque, causée par le désarroi spirituel devant la réalité opprimante du péché, devant la réalité diabolique et la tyrannie des *elementa mundi*. Le chrétien devait prendre conscience de son nouvel état créé par la grâce du baptême ; or cela n'est possible que dans la foi vivante en l'œuvre libératrice accomplie par le Christ. La foi est la lumière divine qui montre au chrétien que le Christ se tient devant Dieu comme notre avocat, « *alter diabolus* » [2], de sorte que l'homme échappe à toute accusation. Luther pense ici en des catégories juridiques et personnalistes beaucoup plus que dans une perspective de substantialité *(Dinglichkeit)*. Il ne veut nullement nier la réalité inhérente de la vie nouvelle, mais cette vie est conservée dans un vase fragile, *in corpore peccati ;* il faut la protéger, la rendre fructueuse. La foi est cette armure et ce bouclier [3] qui protègent et rendent apte au combat. Ce dynamisme de la foi a été estompé très tôt dans la pensée protestante après Luther pour devenir fortement statique dans la doctrine calviniste

non ego, sed Christus in me vivit ; is est mea forma ornans vitam meam ut color vel lux paritem ornat (sic crassa res illa exponenda est) ; non enim possumus spiritualiter comprehendere tam proximae et intime Christus haerere et manere in nobis, quam lux vel albedo in pariete haeret. » (W. A., 40, I, 283, 25). « Christus ergo, inquit (Paulus), sic inhaerens et conglutinatus mihi et manens in me, hanc vitam quam ago vivit in me, immo vita qua sic vivo est Christus ipse. Itaque Christus et ego iam unum in hac parte sumus ». (W. A., 40, I, 283, 30).

Operationes in Psalmos : « Efficimur cum Christo una caro et unum corpus per intiman et ineffabilem transmutationem peccati nostri in illius justitia, sicut nobis repraesentat venerabile altaris sacramentum, ubi panis et vinum in Christi carnem et sanguinem transformantur ». (W. A., 5, 311, 14).

1. Le Grand Commentaire aux Galates date de la seconde période de Luther : « Induere vero Christum evangelice non est imitationis, sed nativitatis et creationis novae ». (W. A., 40, I, 540, 17).

2. LUTHER, *Disputationes :* « Wenn dann der Teufel angreift, exclamat Christus : mors mortis, infernus inferni, diabolus diaboli, ego sum, noli timere, fili mi, ego vici ». (W. A., 30, I, 427, 7). *Grand Comm. aux Galates :* « Si diabolus est super me, bene ; habeo alium diabolum qui illum diabolum flagellat, dum ego liberor... Christus est diabolus contra meum diabolum ». (W. A., 40, I, 279, 3.7).

3. I Thess., 5, 8 ; Éph., 6, 16.

de la prédestination, de la certitude du salut, dans l'anabaptisme, où la *fides fiducialis* est transposée en catégories de substantialité et où la justification devient uniquement forensique (déjà Mélanchton ouvre cette voie). Notons que cet ensemble de considérations qui structure la pensée de Luther a été relevée du côté catholique à l'appui de textes mêmes du Réformateur. Une étude de tout le problème de la justification chez Luther d'après ses écrits et non à travers les manuels de théologie s'avère comme indispensable pour un dialogue fructueux entre catholiques et protestants.

L'étude du Décret de la Justification du concile de Trente dont l'élaboration lente et difficile (21 juin 1546-13 janvier 1457) défend de mettre en doute le sérieux [1], a conduit aux conclusions suivantes : les Pères de Trente avaient en vue avant tout de garantir l'inhérence de la grâce. La situation l'exigeait. Pourtant ce n'était pas là toute la préoccupation de la pensée personnelle de Luther ; nombreux sont les textes qui parlent d'une véritable régénération. Si Trente, dans sa VIe Session, ne s'est pas directement occupé de l'ensemble des aspects du problème posé en se concentrant sur un point menacé, le décret, d'autre part, laisse une ouverture aux discussions ultérieures de cette problématique où protestants et catholiques ont besoin encore de donner plus de précision.

Le théologien orthodoxe voyant la doctrine du péché et de la grâce dans une perspective cosmique (Incarnation, création ancienne et création nouvelle) et dans la ligne de la déification, éprouve une certaine difficulté devant la doctrine occidentale de la justification dont il ne voit pas la raison d'être. On a pourtant fait la remarque que si la problématique de la justification est absente de la théologie orthodoxe actuelle, elle ne l'est pas du tout dans la tradition des Pères orientaux [2]. Le peu qui a été dit ici de la discussion autour de la justification, en montre l'intérêt théologique et pratique.

L'atmosphère dans laquelle les conversations se sont déroulées a toujours été d'une grande sérénité. A nouveau s'est vérifiée l'expérience si souvent faite de l'utilité des contacts personnels entre chrétiens séparés. Le génie organisateur du Pasteur Heyer avait tout mis en œuvre pour permettre un contact non seulement avec la vie religieuse dans le Schleswig-Holstein (visite à la faculté de théologie de l'université de Kiel, au centre missionnaire de Breklum, à la maison-mère des diaconesses de Flensbourg et aussi à quelques

1. On ne peut que s'étonner que Karl Barth dans le tome IV, 1 de sa Dogmatique n'ait consacré que deux pages à ce Décret.
2. Par ex. S. Jean Chrysostome, Commentaire à l'Épître aux Romains.

manifestations orthodoxes), mais encore avec les vestiges du passé. Un catholique ou un orthodoxe ne pouvait rester indifférent dans ces vieilles églises du XII[e] et XIII[e] siècle (Lugumkloster, cathédrale de Schleswig avec son magnifique retable de Bruggemann) qui témoignent d'une tradition ancienne et qui sont conservés avec respect jusque dans leurs moindres détails et expliqués avec grand amour aux visiteurs. Comment ne pas mentionner la visite à la cathédrale de Ribe (Danemark) en authentique roman rhénan ? Sans nul doute ces monuments n'ont jamais cessé de parler de l'ère chrétienne qui les avait créés et grand nombre de protestants d'aujourd'hui ne sont pas insensibles à ce langage. Malgré son isolement actuel le Schleswig-Holstein, jadis carrefour important entre le nord et le sud, l'Orient et l'Occident, semble être un terrain propice à des rencontres semblables à celle qui vient d'avoir lieu.

D. T. S. et D. N. E.

LIVRES REÇUS

Paul Siwek, S. J., *Une stigmatisée de nos jours.* Étude de psychologie religieuse. Paris, Lethielleux, 1950 ; in-12, 174 p. — *Le Grand Retour :* II. *Le Saint-Esprit.* Istanbul, Unitas, 1952 ; in-8, 120 p. — Georges Le Brun-Kéris, *Mort des Colonies ?* Colonialisme, Anticolonialisme et colonisation. Paris, Bonne Presse, 1953 ; in-12, 160 p. — S. M. Cl. Ritishauer, *La mère des pauvres : Mère Marie-Thérèse Scherer,* fondatrice des Sœurs d'Ingenhohl. Fribourg, Saint-Paul, 1949 ; in-12, 450 p. et illustrations. — Brion, Lefrançois, Vaudoyer, *L'Italie* (Coll. « Le monde en couleurs », Doré Ogrizek). Paris, Odé, 1949 ; in-8, 350 p., nombr. illustr. — Bernard Martin, *Le Ministère de la guérison dans l'Église.* Genève, Labor et Fides, 1953 ; in-12, 172 p. — Edmond Grin, *Jean-Christophe Blumhardt et son fils ;* guérison des âmes, guérison des corps. Préf. du D[r] Tournier. Ibid., 1952, 220 p. — Thadée Soiron, O. F. M., *La condition du Théologien.* (Coll. *Credo*). Paris, Plon, 1953 ; in-12, 198 p. — A. V. Seumois, O. F. M., *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles.* Méthodologie antique et orientations modernes. Louvain, Église vivante, 1952 ; in-8, 224 p. — Chan. Jacques Leclercq, *Nous avons besoin de l'Ordre monastique.* Clervaux, Saint-Maurice, 1953 ; in-8, 32 p. — Albert Finet, *La plus Belle Histoire.* La Bible racontée aux enfants. Illustr. de J. F. Bertier. Genève, Labor et Fides, 1952 ; in-4, 64 p., illustr. en couleurs.

Bibliographie.

DOCTRINE

W. G. Heidt, O. S. B. — Angelology of the Old Testament. A Study in Biblical Theology. (Catholic University of America, 2e série, no 24). Washington, C. U. O. A., 1949 ; in-8, 120 p.

L'A. donne une analyse brève et claire de la terminologie et des passages de l'A. T. relatifs aux anges qu'il voit dans leur fonction comme cour céleste et comme messagers auprès des hommes (problème du *mal'akh Yahweh* et de l'angélologie post-exilienne). Les aspects théologiques ne sont pas autant élaborés que les questions historiques. D. N. E.

Basile Vellas. — *Ἑρμηνεία Παλαιᾶς Διαθήκης.* II. *Ὠσηέ.* Athènes, Astir, 1947 ; in-8, 142 p. ; IV. *Ἰωνᾶς, Ναούμ, Ἀββακούμ, Σοφονίας.* Ibid., 1949 ; 144 p. ; V. *Ἀγγαῖος, Ζαχαρίας, Μαλαχίας.* Ibid., 1950 ; 194 p.

Il faut savoir gré à M. Vellas, qui enseigne à la Faculté de Théologie d'Athènes l'A. T. sur le texte hébreu, de nous donner cette précieuse collection. L'étude de 8 petits prophètes que nous trouvons dans ces fascicules comporte pour chacun une sérieuse introduction, la traduction en néo-grec d'après l'hébreu, le texte des LXX et un commentaire littéral. — Chaque introduction renferme quatre paragraphes : contenu et résumé du Livre ; le prophète et son époque ; l'auteur considéré comme prophète et comme écrivain ; la bibliographie. Nous ne pouvons entrer dans le détail d'une critique spécialisée, mais ce que nous voulons dire, c'est que les ouvrages de M. Vellas sont d'une information qui tient compte des plus récentes publications ; nous voulons ajouter aussi que son commentaire est traditionnel et que, s'il s'appuie sur l'exégèse des Pères, il ne néglige pas les travaux récents. D. P. D.

A. Kirchgässner. — Erlösung und Sünde im Neuen Testament. Fribourg-en-Br., Herder, 1950 ; in-8, 324 p.

« Péché et grâce » sont, depuis quelques années, un sujet étudié avec une certaine prédilection lors des rencontres entre protestants et catholiques. Pour éclairer ce problème, A. K., oratorien de Francfort bien connu pour son action liturgique, a entrepris dans le présent ouvrage un examen minutieux des textes néotestamentaires s'y référant. C'est dire l'à-propos de ce travail. L'A. arrive à conclure, — à la suite d'ailleurs de plusieurs exégètes protestants, — que le *simul justus et peccator* luthérien n'est pas fondé bibliquement. Toute l'étude insiste sur le fait de la nouveauté de vie qu'implique la rémission du péché (baptême, union au Christ, possession de l'Esprit, sanctification) ; sur ce plan de l'essence, saint Paul n'attribue pas un sens inchoatif au nouvel état du chrétien sorti de l'es-

clavage du péché ; il dirait que l'homme est *aut justus, aut peccator*. Ce qui est sujet à un développement, c'est la *sittliche Grundhaltung* (I Thess., 1, 3 ; Gal. 4, 19. Gal. 5, 17 ne vise pas le péché, mais bien la tentation ; Rom. 7, 4-25 n'est pas l'image du chrétien mais de l'homme sous la Loi mosaïque). En analysant la relation entre l'*indicatif* ontique et l'*impératif* éthique pauliniens, l'A. dit : les deux « ne forment pas une unité rationnelle, parce qu'ils contiennent le mystère de la vie divine en l'homme ». On aurait pu souhaiter une analyse plus poussée du langage juridique (pardon, rachat, réconciliation, justification). La foi n'est pas chez saint Paul uniquement un *assensus mentis*, mais une armure dans la lutte contre Satan, *Σάρξ* et *Κόσμος* (I Thess. 5, 8). D. N. E.

Festschrift Rudolf Bultmann. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1949 ; in-8, 252 p.

Les quinze études offertes à R. Bultmann par ses amis et disciples pour ses soixante-cinq ans veulent illustrer cette phrase de l'exégète : « Le monde que la foi saisit n'est nullement saisissable par la connaissance scientifique ». Signalons au lecteur de cette revue l'article de F. K. Schumann sur Luther et l'*Entmythologisierung* et celui de E. Wolf (par les soins duquel ces Mélanges ont été publiés) sur le sens du *sola gratia* chez le Réformateur. Vouloir remplacer le *sola fide* de Luther par *sola gratia* ou *solo Christo* comme le proposent des auteurs catholiques, ne facilite que peu le dialogue entre les deux confessions ; pour Luther les trois expressions ont un sens exclusif et non le sens inclusif de « non sans la grâce » ; ce dernier sens supposerait une voie de l'homme vers Dieu, possible *avant* la grâce. D. K. Schumann souligne l'intérêt qu'a porté Luther au langage symbolique de l'Écriture. La forme métaphorique (mythologique) du kérygme nécessite une interprétation qui n'a pourtant pas le but d'éliminer l'image ; il y a une relation essentielle entre ce que le kérygme veut dire et le langage figuré de l'Écriture. S. pense qu'il s'agit chez Luther d'une intuition nouvelle à laquelle Bultmann aurait donné tout son sens ; ne serait-ce pas tout simplement un héritage de l'exégèse patristique ?

D. N. E.

Staab, Rehm et Nötscher. — Die Heilige Schrift in deutscher Uebersetzung. (Echter-Bibel). **Die Bücher Samuel.** Wurtzbourg, Echter, 1949 ; in-8, 124 p. ; **Die Bücher der Könige.** Ibid., 136 p. ; **Zwölfprophetenbuch**. Ibid., 187 p. ; **Kohelet**, Ibid., 34 p.

Wikenhauser et Kuss. — Das Regensburger Neue Testament. Lukasevangelium. Ratisbonne, Pustet, 1951 ; in-8, 296 p. ; **Apostelgeschichte.** Ibid., 237 p. ; **Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe**, Ibid., 264 p.

Dillersberger. — Matthaeus. I : Sein Kommen in Vielfalt. Salzbourg, Müller, 1953 ; in-16, 174 p.

P. Gebhard M. Heyder, O. C. D. — Paulus-Synopse. Ratisbonne, Habbel, 1949 ; in-12, 310 p., 6,80 DM.

P. F. Ceuppens, O. P. — Quaestiones Selectae ex Epistulis S. Pauli. Turin, Marietti, 1951 ; in-8, X-234 p.

Seul le dernier de ces livres est destiné à des étudiants en théologie. A

propos de chaque épître l'A. choisit une ou plusieurs questions fondamentales et montre comment saint Paul la traite dans sa dialectique propre : *Ro.* expose la connaissance de Dieu, la justification et le péché originel ; *I Co.*, la doctrine de l'Eucharistie, de la charité et de la résurrection des morts ; *Eph.*, la doctrine de l'Église et du salut universel en elle.

Les autres livres sont destinés non à des étudiants, mais à des laïcs, qui font de l'Écriture une lecture réfléchie. Dans ce but la traduction est particulièrement soignée et les notes exégétiques concernant l'A. T. donnent surtout les *realia* indispensables pour comprendre le texte sacré, c'est-à-dire des données sur le texte original, les versions, l'histoire, l'archéologie, les genres littéraires. Pour le N. T., les commentateurs ont tenu, en dehors de la traduction, à marquer les divisions du texte voulues par les rédacteurs et souvent difficiles à découvrir, les particularités de leur composition et de leur style. Autant de choses qui concourent à rendre la matière traitée plus facile à comprendre à simple lecture. La Synopse enlève au contraire le caractère vivant et personnel du récit, mais a l'avantage de synthétiser la doctrine et de la faire retrouver dans les différents passages de saint Paul. Ce petit volume est la première tentative de pareille synthétisation pour saint Paul. D. T. B.

B. Rehm. — Die Pseudoklementinen. I. Homilien. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 42). Berlin, Akademie-Verlag, 1953 ; in-8, XXIV-281 p.

« L'édition des Pseudo-Clémentines faisait partie des projets les plus anciens de la Commission », déclare l'avertissement, qui nous détaille les vicissitudes et les traverses de cette entreprise. Le dernier éditeur, B. Rehm, étant tombé lui-même en 1942, l'édition, telle qu'elle nous est présentée, est le fruit d'un travail collectif peut-être sans précédent dans les annales de la Commission. De cette littérature pseudo-clémentine, les abrégés grecs ont été édités par A. R. M. Dressel en 1859, les abrégés arabes par M. D. Gibson en 1896, la version syriaque par W. Frankenberg en 1937. Le programme du *Corpus* prévoyait donc encore l'édition des *Homélies* grecques et de la version rufinienne des *Récognitions*. — L'édition des *Homélies*, que voici, s'appuie sur les deux manuscrits connus (*Paris. gr. 930*, du 11e ou 12e siècle ; *Vatic. Ottob. gr. 443*, du 14e) et sur le texte des deux résumés grecs. On sait le succès qu'eurent longtemps ces écrits : la complaisance avec laquelle ils accueillirent les interpolations les plus tendancieuses et les plus contradictoires en ont fait jadis un arsenal où les partisans de toute tendance pouvaient puiser des arguments. C'est ce qui leur valut d'ailleurs le discrédit, au VIe siècle. Ils sont à présent — et ceci est plus sérieux — une des sources les plus riches pour la connaissance du judéo-christianisme. Les manuscrits, dit l'introduction, portent des traces, l'un, de « corrections nombreuses », l'autre, « d'usage fréquent, de corrections et de nombreuses notes marginales ». S'ils pouvaient nous révéler le nom et le but de ceux qui se penchèrent sur ces vieux textes ! Nous savons du moins que le second de ces manuscrits provient de la bibliothèque de Sirleto, que Turrianus a fourni à ce dernier un fonds de manuscrits provenant de monastères calabrais (et l'*Ottob. 443* est calabrais), que ce même Turrianus a utilisé les Homélies dans son *Adversus Magdeburgenses Centuriatores*, en plein XVIe siècle !

D. B. R.

Jean Plagnieux. — Saint Grégoire de Nazianze théologien. (Études de science religieuse, 7). Paris, Éd. franciscaines, 1952 ; in-8, XVI-468 p.

L'A. veut avant tout nous montrer ce que saint Grégoire de Nazianze peut enseigner aux théologiens de tous les temps, particulièrement à ceux d'aujourd'hui. Tous les problèmes actuels (relation entre théologie et liturgie, théologie et vie chrétienne, rôle du laïcat dans l'Église, œcuménisme, etc.) sont examinés à la lumière de la doctrine de saint Grégoire. C'est ainsi qu'on trouve dans l'index analytique des termes qui ont été plutôt empruntés au langage actuel qu'au vocabulaire des anciens. En somme, cet ouvrage donne plus d'importance à la méthodologie théologique qu'à la science historique. Ce qui n'empêche qu'on y trouve un matériel documentaire abondant, mais peut-être un peu trop épars. L'A. étudie p. ex. l'influence de saint Grégoire sur les Pères grecs et latins, sur les liturgies orientales et occidentales (romaine, gallicane, etc.). Étant donné le caractère liturgique des homélies du Théologien, on comprend sans peine son influence sur la liturgie, et tout fait prévoir qu'il y a encore des découvertes à faire en ce domaine. L'impression d'autodidactisme qu'on retire de la lecture de cet ouvrage est compensée par un apport riche à toutes les questions traitées. D. M. v. d. H.

Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum. Boston, The Byzantine Institute, 1950 ; in-4, XII-576 p., 36 pl. h.-t.

Ce volume de mélanges en l'honneur de W. E. Crum nous donne une série d'articles signés des plus éminents coptisants : S. Ém. le Cardinal Tisserant, Th. Lefort, G. Steindorff, A. van Lantschoot, J. Vergote, G. Garitte, etc. Il nous est impossible de recenser chaque article. Nous signalons seulement ceux qui nous intéressent personnellement davantage. — Le card. Tisserant expose l'histoire de la restauration des manuscrits Pierpont Morgan, au laboratoire de la bibliothèque Vaticane, restauration qu'il dirigea et acheva lorsque les travaux reprirent après la guerre en novembre 1919.

Une place importante est faite, il fallait s'y attendre, aux fameux manuscrits gnostiques de Nag Hammadi. H. C. Puech nous en donne l'inventaire, un essai d'identification et de classification. Intéressante est la « mise au point » qu'il fait concernant les circonstances de la découverte et les pénibles tractations en cours pour l'acquisition de ces documents. Mais tout n'est pas encore dit là-dessus... J. Doresse nous renseigne sur quelques-unes des « apocalypses » — connues et citées par Porphyre — contenues dans cette doublement mystérieuse bibliothèque gnostique. Mais il faut attendre la publication des textes pour juger de ces articles. — On sait que le magistral dictionnaire copte de Crum ne contient pas les mots « grecs ». Comme d'autres coptisants, Crum expliquait l'emploi des nombreux termes grecs par l'incapacité des traducteurs à trouver un terme copte correspondant. Th. Lefort s'oppose à cette théorie et explique cette intrusion de termes étrangers comme étant la résultante du bilinguisme qui a régné pendant plusieurs siècles en Égypte. Par quelques exemples bien choisis, il démontre, comme il l'a déjà fait dans d'autres articles (Muséon) que ces termes grecs doivent être considérés

comme « naturalisés » coptes. — Cette hellénisation du copte a non seulement affecté le vocabulaire, mais aussi la syntaxe. H. J. Polotsky, dans une étude très pénétrante, met bien en relief la valeur de l'explication de Th. Lefort, tout en la précisant et l'explicitant. J. Vergote, insiste sur la nécessité d'abandonner les schèmes habituels des grammaires qu'on se transmet et copie sans vérification, sans réflexion, au sujet de la phrase nominale copte. Reprenant les différentes définitions proposées, l'A. pense à juste titre, qu'il est préférable de s'en tenir à une définition purement formelle : « une phrase nominale est une phrase ayant comme prédicat soit un substantif ou un de ses équivalents fonctionnels (pronom, infinitif, gérondif), soit un adjectif, soit une locution prépositive ou son équivalent (adverbe circonstanciel). Le prédicat peut ou peut ne pas être uni au sujet par une copule. On distingue par conséquent la phrase nominale à prédicat substantival, adjectival, adverbial ». Voilà qui nous permet d'y voir clair dans le maquis des propositions nominales. — Dans la deuxième partie du volume, J. W. B. Barns donne les fragments de la version sahidique des Acta Pilati conservés dans le ms. copte C27 de la biblioth. Bodléienne. W. Erichsen présente deux textes démotiques ; W. H. P. Hatch, trois feuillets des Acta apostolorum bohaïrique ; M. Malinine, des fragments d'une version achmimique des petits prophètes. — G. Garitte se penche sur un certain Constantin, auteur d'une série de panégyriques. Il l'identifie avec Constantin, évêque d'Assiout (578-604). — Signalons aussi une étude très intéressante de A. van Lantschoot sur ce qu'on pourrait appeler un « bestiaire » copte. L'A. rassemble tous les renseignements éparpillés qui peuvent constituer « un embryon du Physiologus copte », ce fameux livre composé sans doute à Alexandrie et qui a joué un rôle si important dans l'antiquité et le moyen âge. — La troisième partie, d'un tout autre genre, mais non moins intéressante, contient une excellente étude de A. Frolow sur l'église rouge de Peruštica, construite selon l'A., à une époque antérieure à Justin I[er]. — Cette série d'études fait grandement honneur tant à la mémoire de l'honorable et regretté W. E. Crum, qu'à tous ceux qui ont conçu ce volume de mélanges et qui y ont collaboré.

D. J. B.

Winifred Kammerer. — A Coptic Bibliography. Ann Arbor, Univ. of Michigan Press, 1950 ; in-4, XVI-206 p.

Une bibliographie est toujours bienvenue pour un étudiant, surtout lorsqu'elle concerne une matière dont les études sont particulièrement fragmentaires et dispersées. — Fidèle à son programme, l'A. s'est donné certaines limites bien déterminées, mais en abandonnant, à notre avis, certains sujets de première importance, matériel historique sur l'Égypte chrétienne sous la période gréco-romaine, sur l'Église copte moderne, spécialement dans ses relations avec l'Église catholique. On eût pu trouver la place pour insérer ces matières, en réduisant l'extension d'autres rubriques, l'art copte, par exemple ; certains des ouvrages cités à ce sujet, ne sont en effet que des guides de musées. — On aurait pu aussi commencer la recension à une époque plus récente. Le « scholar » n'aura sûrement rien à tirer de la grammaire copte éditée par Kircher en 1643 ni des *Fundamenta linguae copticae* de Blumberg datant de 1716. — Il nous semble

également hors de propos de donner l'analyse complète des manuscrits Pierpont Morgan, qui emploie 3 colonnes. — Le genre « bibliographie » prête facilement le flanc à la critique. Ce que nous aurions voulu voir figurer dans ce recueil n'intéresse pas forcément tout le monde. Aussi ce que nous avons dit de ce travail ne doit pas être considéré comme une critique, mais plutôt comme un encouragement adressé à l'auteur afin qu'elle nous donne rapidement un supplément à cette bibliographie copte qui rend déjà de grands services. Nous ajoutons que le nouveau procédé d'impression rend la présentation de l'ouvrage agréable, la lecture facile, et ce qui n'est pas à dédaigner, le prix moins élevé. D. J. B.

V. Warnach. — Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1951 ; in-8, 756 p.

Dom W. ne se propose pas de nous donner une monographie sur l'agapè ni une thèse comme l'*Erôs et Agapè* de *Nygren*. Si la méthode est, comme chez ce dernier, celle des mobiles fondamentaux *(Motivtheologie)*, D. W. veut éviter toute interprétation subjective et il veut dégager le contenu objectif de la pensée néotestamentaire. D'où son souci de laisser parler les textes mêmes de l'Écriture. La première partie (Le Témoignage de l'Écriture) passe en revue le phénomène de l'agapè dans la pensée païenne, dans l'A. T. et dans le N. T. Nomenclature trop rapide pour être vraiment de l'exégèse, elle nous introduit pourtant dans le sujet. La deuxième partie (L'essence de l'agapè) est une description phénoménologique de l'agapè. Dans la troisième partie (Le mystère de l'agapè) l'A. donne une esquisse de toute l'économie divine, Création et Rédemption (relation entre l'agapè divine et la liberté humaine à propos de la nécessité du mode kénotique de la Rédemption). L'A. a craint, sans doute, d'oublier quelque aspect de l'agapè ou quelque texte scripturaire, mais certains passages n'auraient-ils pas mérité un développement en profondeur (p. ex. la parabole du Fils prodigue ou Mc 2,17) ? Un sujet aussi vaste devait amener l'A. à effleurer la plupart des thèmes de la pensée humaine ; ce en quoi il nous étonne par ses connaissances philosophiques et littéraires ; ce en quoi aussi le lecteur (qui trouvera peut être ce livre trop ardu et trop cérébral et pas assez biblique) devra chercher la vraie valeur de cette étude. D. N. E.

J. Könn. — Die Idee der Kirche. Bibellesungen über den Epheserbrief. Einsiedeln, Benziger, 1946 ; in-8, 346 p.

— **Gott und Satan.** Bibellesungen über die Geheime Offenbarung. Ibid., 1949 ; in-8, 448 p.

— **Die Macht der Persönlichkeit.** Bibellesungen über den Philipperbrief. Ibid., 1952 ; in-8, 202 p.

Les livres de piété les meilleurs ont été inspirés par la théologie dogmatique, l'hagiographie et la mystique, mais pas assez par la Bible. C'est dans le but de combler cette lacune que J. K. publie depuis une dizaine d'années ses conférences bibliques. Son œuvre n'est pas un nouveau commentaire de l'Écriture parmi beaucoup d'autres, mais une tentative de montrer comment la Bible est source de vie spirituelle dans le concret

de tous les jours. J. K. est avant tout pasteur et ses écrits peuvent se comparer p. ex., à ceux de Mgr Chevrot. Chacun des écrits bibliques est envisagé sous un thème unique. Ainsi l'épître aux Éphésiens révèle le mystère de l'Église, fondée sur la Trinité ; les chrétiens qui veulent aimer davantage l'Église et mieux la comprendre liront cette épître. A une époque de lutte, comme la nôtre, le chrétien a besoin d'être fortifié dans sa foi ; qu'il ouvre l'Apocalypse et il saisira le pourquoi des tribulations de l'Église et il saura que Satan ne restera pas vainqueur jusqu'à la fin. J. K. se plaît à commenter l'épître aux Philippiens, image des relations parfaites entre le pasteur et son troupeau. La forte personnalité de saint Paul apparaît ici comme le centre vital d'une communauté chrétienne.

D. N. E.

Max Lackmann. — Vom Geheimnis der Schöpfung. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1952 ; in-8, 370 p.

Ce livre veut émettre un jugement sur l'interprétation de certains passages du N. T., comme par ex. Rom. 1, 18-23 et Act. 14, 15-17, dans lesquels les traditions catholiques et réformées ont vu la doctrine de la *revelatio generalis* ou la *notitia Dei naturalis.* L'A. fait l'histoire de l'exégèse de ces textes et croit au fond de vérité contenu dans l'explication traditionnelle. En quoi il s'oppose vivement à K. Barth, son ancien maître. Il juge toutefois que cette interprétation théologique a souvent revêtu des formes extérieures de pensée, qui ont induit Barth à croire qu'il s'agissait d'une révélation naturelle à côté de la révélation dans le Christ. L'A. pense qu'il faut plutôt parler d'une prédisposition des hommes par Dieu en vue de recevoir la prédication évangélique, et que pour éviter toute confusion, il faudrait parler d'une *testificatio* plutôt que d'une révélation.

D. M. v. d. H.

Anders Nygren. — Érôs et Agapè. La notion chrétienne de l'Amour et ses transformations. T. II et III. (Coll. Les Religions, 2). Traduction de Pierre Jundt. Paris, Aubier, 1952 ; in-12, 240 et 232 p.

L. Bouyer a donné ici-même (*Irénikon* XVII, 1940, p. 21-49) une analyse détaillée de l'ouvrage de A. N. Dans la première partie, dont la traduction française avait paru en 1944 (*Irénikon* XVIII, 1945, p. 93) l'A. a distingué nettement la forme chrétienne de l'amour et la forme hellénistique de l'érôs. Ces « deux mobiles fondamentaux » sont étudiés ici dans leur rapport réciproque (conflit) à travers l'histoire jusqu'à Luther qui en brise définitivement la synthèse. L'étude de A. N. est, sans doute, un ouvrage à thèse, mais il a le mérite de souligner fortement certains aspects essentiels du message chrétien, ce qui justifie amplement son succès.

D. N. E.

Erik Peterson. — Theologische Traktate. Munich, Kösel, 1951 ; in-12, 430 p.

Vingt-cinq années se sont écoulées depuis que le théologien luthérien E. P. entra dans l'Église romaine. S'il n'a cessé depuis de vivre à l'ombre du dôme de saint Pierre, peut-être n'est-il resté, comme théologien, que

trop dans l'ombre. Le présent recueil qui rassemble neuf de ses meilleurs écrits, est dès lors accueilli avec joie. La correspondance avec Harnack, les deux articles sur la théologie et sur l'Église, révèlent suffisamment l'originalité et la profondeur de la pensée d'E. P. Le mystère de l'Église est au centre de sa préoccupation ; l'Église est essentiellement Église des Gentils, le refus des Juifs a différé la seconde venue du Christ, les Douze destinés au Royaume, dans un acte d'obéissance à l'Esprit, se sont tournés vers les Gentils et ont permis ainsi la venue de l'Église. Le chrétien surmonte la dualité Royaume-Église que celle-ci implique, en adhérant à la décision des Douze de « croire à l'Église *Une* et Apostolique vers laquelle les Gentils sont conviés, et de permettre ainsi, quand la Plénitude sera atteinte, le salut d'Israël tout entier ». D. N. E.

H. Bietenhard. — Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (Wissenschaftl. Untersuchungen z. N. T., 2). Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, VI-295 p.

Voici, croyons-nous, le premier ouvrage qui prenne comme objet exclusif et qui étudie dans son ensemble la question de l'au-delà dans le christianisme primitif et dans le judaïsme postérieur. Le titre n'en est cependant pas rigoureusement exact : il réduit l'enquête à ces deux secteurs alors qu'elle s'étend à un troisième (l'Ancien Testament) ; il ne précise pas non plus l'importance relative qui leur est accordée et qui est la suivante : *Spätjudentum, Altes Testament, Urchristentum*. Cette brève chicane n'a pour but que de mettre mieux en évidence la richesse documentaire de ce travail et le soin avec lequel il a été mené. Outre les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, ce sont les divers témoins du judaïsme tardif qui répondent au minutieux interrogatoire de M. B. : les deutérocanoniques, le livre des Jubilés, l'Ascension d'Isaïe, le livre d'Hénoch dans ses trois recensions (la recension slave brève étant, en cette matière, la plus prolixe), l'Assomption de Moïse, les Baruch grec et syriaque, la double série des *Testaments* et des *Apocalypses*, le Talmud et les Midraschim. M. B. a groupé les données recueillies en dix chapitres, suivis d'un résumé : cosmologie — astrologie et signes dans le ciel — habitacle et trône de Dieu — séjour des anges — rôle de Métatron, le mystérieux double d'Hénoch — demeure des bienheureux — Jérusalem céleste — lieu de supplice (mais oui !) — chambre aux trésors — livres et tables célestes. Avec les monographies de H. Schoeps sur le judéo-christianisme, la Somme consciencieuse de M. B. forme un ensemble imposant et qui serait complet, si l'un ou l'autre de ces auteurs poursuivait l'enquête sur le monde céleste auprès des témoins du judéo-christianisme. D. B. R.

G. Vajda. — Introduction à la pensée juive du Moyen Age. (Études de philosophie médiévale, 35). Paris, Vrin, 1947 ; in-8, 245 p.

L'étude de M. V. omet délibérément « tout élément anecdotique et biographique », mais elle nous apporte beaucoup plus qu'une transcription moins approximative de quelques noms célèbres : Avicenne, Averroès, Avencebrol ! La pensée grecque ne s'est acclimatée qu'assez tard dans la

pensée juive. « Le Talmud a créé, en se constituant, une structure mentale spécifique... Ainsi, le choc qu'éprouva la pensée de type purement talmudique lorsqu'elle se heurta sérieusement à la pensée grecque, même déjà orientalisée, aboutit à créer un type mixte, à dosages divers, quelque peu schizoïde, dont une histoire de la pensée juive au moyen âge devrait exprimer toute la complexité (Introduction) ». — Les deux problèmes sur lesquels les penseurs juifs concentrent leurs efforts d'intelligence et de systématisation sont ceux des *origines* et de *Dieu*. Après deux chapitres sur la forme de pensée talmudique et sur le Livre de la Création qui s'y apparente, l'auteur nous introduit dans le milieu judéo-arabe où les penseurs juifs se familiarisent à la fois avec la pensée grecque et avec la méthode théologique du *Kalâm*. L'écrivain le plus connu de cette période est ce Hayyawaih dont nous n'atteignons plus le livre antireligieux qu'à travers les écrits de ses réfutateurs. Au Xe siècle commence à s'infiltrer un néo-platonisme dont le plotinisant Ibn Gabirol (Avencebrol) est le plus vigoureux représentant. Au XIe s., ce néo-platonisme, déjà bien appauvri, forme le cadre conceptuel de la pensée juive, mais la tendance aristotélicienne prend corps déjà chez Avicenne (Ibn Sina). L'aristotélisation, poussée encore par Averroès (Ibn Roshd) au XIIe siècle, triomphe au XIIIe (le siècle de Maïmonide), avant de disparaître devant l'offensive de la réaction. — Un dernier chapitre, suivi de vingt pages de bibliographie et d'un index des noms propres, est consacré à la Kabbale « produit qui suppose outre l'ancien ésotérisme juif, le corps intégral des écrits talmudiques et midrashiques, ainsi que la quasi-totalité des spéculations théologico-philosophiques de la période judéo-arabe ». D. B. R.

H. J. Schoeps. — Vom himmlischen Fleisch Christi. (Samml. Gem. Vort. Schr. Theol. Religionsgesch. 195/196). Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, 80 p., DM. 3.40.

L'auteur esquisse à traits rapides, mais point superficiels, l'histoire de cette théorie apparentée au docétisme, qui, refusant au Christ une humanité véritable, ne lui accorde qu'une chair céleste. De Valentin à Apollinaire, d'Apollinaire à certains représentants du monophysisme, M. S. en suit la trace. Il la retrouve chez quelques réformateurs de second plan, au XVIe siècle, pour enregistrer sa disparition, dans le courant du XVIIIe, avec P. Felgenhauer. Avec ce dernier « le cycle s'achève et le négateur de la véritable humanité du Christ donne la main aux négateurs de sa divinité ». — On se demande s'il n'existe vraiment pas, chez les écrivains monophysites, des adhésions plus nombreuses et plus explicites à une erreur qui semble être, en tout cas, dans la logique de leur système.

D. B. R.

H. Söderberg. — La religion des Cathares. Étude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age. Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1949 ; in-8, 301 p.

Les recherches sur le gnosticisme, le marcionisme, le manichéisme, sur les pauliciens, les bogomiles et les cathares, souffrent toutes du même handicap : les écrits originaux sont, depuis longtemps, extrêmement

rares et certaines de ces sectes n'en ont peut-être jamais produit beaucoup. Nous sommes réduits, presque toujours, à puiser nos informations à ces sources plus ou moins suspectes que sont les ouvrages des hérésiologues, les décrets de condamnation impériaux ou pontificaux et les réfutations des prédicateurs. Pour les Cathares, les procès-verbaux de l'Inquisition rapportent, il est vrai, les dépositions des inculpés : mais ces aveux sollicités, ces dépositions partiellement dirigées, ne sont quand même pas des sources tout à fait pures. — M. S. a eu le courage d'aborder le difficile problème de la continuité historique de ces mouvements, de leur interaction possible, de leur parenté hypothétique. Il a, pour l'étude du gnosticisme, porté son intérêt sur les origines orientales beaucoup plus que sur les influences hellénistiques. Documenté par une impressionnante bibliographie (qui n'est pas un vain étalage) et par des rapports personnels avec quelques spécialistes (tels G. Widengren et H. C. Puech), il analyse longuement la doctrine et les rites cathares. Il distingue la trace bien nette de deux tendances distinctes et conscientes de leur opposition : le dualisme absolu, de type plutôt manichéen, dont les Bogomiles et les Pauliciens auraient pu être les agents de transmission — le dualisme mitigé, plus apparenté à la gnose, à l'ophitisme et à Marcion. Mais l'auteur se garde de toute affirmation tranchante et ne prétend pas dresser un indressable tableau généalogique. S'il tient fermement à l'origine gnostique du catharisme, il apporte, dans ses conclusions, les nuances, la réserve, l'incertitude que lui impose sa parfaite connaissance d'un sujet aussi complexe. D. B. R.

Hyacinthe Dimitriou. — *Τὰ λόγια Σου μελέτη μου.* Athènes, Bonne Presse, s. d. ; in-8, 432 p.

— *Κάθε στιγμὴ καὶ κάθε μέρα.* Ibid. ; in-12, 216 p.

L'ouvrage du Père Hyacinthe pourrait être intitulé « Méditations sur l'Évangile ». Félicitons d'abord l'A. d'avoir choisi l'ordonnancement des péricopes évangéliques en concordance avec celle que la Liturgie fait lire chaque dimanche dans l'Église Orientale. Ainsi, son ouvrage, s'il est destiné à être un guide pour les âmes, sera aussi d'une grande utilité aux prédicateurs et la chose est d'importance, lorsque l'on sait le renouveau spirituel et liturgique qui anime l'Église de Grèce.

Les méditations sont bien menées, fondées qu'elles sont sur de nombreuses citations scripturaires. Elles présentent à la piété une base solide. Nous est-il permis d'exprimer un regret ? L'Église Orientale, sa théologie, sa science en général, ont évité d'utiliser dans leurs exposés une langue trop démotique. La piété ne gagnerait-elle pas à se conformer au même style ?

J'avoue apprécier moins ce deuxième volume du Père Hyacinthe. Il a pour lui d'avoir épuisé une première édition, sous le titre *Ἡ Ἑβδομάς*. C'est une sorte de florilège spirituel où, nous dit l'A., beaucoup de choses sont de provenance étrangère à l'héritage ancestral. Lorsque celui-ci est si riche et si fécond, j'appréhende qu'y soient mêlés des éléments de provenance étrangère. S'ils sont sortis de leur cadre et démarqués, ils perdront de leur propre valeur et ceux qui les utiliseront risquent de perdre le goût des richesses spirituelles qui leur sont propres. La piété

occidentale a trop souffert d'un alliage de mauvais aloi qui l'a écartée de ses sources pour qu'on ne puisse craindre l'emploi de mêmes procédés en Orient. La remarque linguistique qui terminait la précédente recension doit être faite ici encore, mais au décuple.

Dom Pierre DUMONT.

Arthur W. Hopkinson. — Mysticism Old and New. Londres, Nisbet, 1946 ; in-12, 154 p., 7/6.

Ce livre se borne à quelques auteurs anglais modernes et l'influence qu'ils ont subie de Tauler, Suso et même saint Ignace de Loyola. L'A. cite avec sympathie le baron von Hügel et des penseurs de la même tendance. Il plaide la nécessité d'une entente entre la religion d'expérience et celle d'autorité, entre l'institutionalisme et le contact direct avec le divin. A.

Thomas Ohm, O. S. B. — Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling vor München, Wewel, 1950 ; in-4, XVI-554 p., 19 DM.

Cet ouvrage se divise en trois parties : la première étudie l'aspiration de tous les peuples à connaître Dieu ; la seconde est une enquête à travers toutes les religions non chrétiennes pour y découvrir les vestiges d'un amour élémentaire ou développé de Dieu ; la troisième indique l'utilisation que l'on peut faire de ces éléments pour l'éducation des chrétiens et l'évangélisation des païens. — Le mérite de cet ouvrage consiste dans le soin avec lequel l'A. distingue le sens différent qu'un même mot, comme celui de « mystique », peut avoir dans la religion révélée et dans des religions non chrétiennes, et juge par conséquent de la valeur des croyances païennes vis-à-vis des croyances chrétiennes. Successeur du professeur Schmidlin dans l'enseignement de la missiologie, le R. P. Ohm apporte une contribution importante à cette branche et donne ici une preuve de sa maîtrise du vaste sujet d'étude auquel il a consacré sa vie.

D. T. B.

F. M. Cornford. — The Unwritten Philosophy. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XIX-138 p., 12/6.

Ces huit essais posthumes de l'ancien professeur de philosophie antique à l'Université de Cambridge se rapportent tous à la philosophie grecque, son domaine favori. Ils sont présentés par W. K. C. Guthrie et accompagnés d'une bibliographie des œuvres classiques de l'A. Écrits de façon vivante, ils se lisent avec intérêt et profit. T.

G. Welter. — Histoire des sectes chrétiennes des origines à nos jours. (Bibliothèque historique). Paris, Payot, 1950 ; in-8, 272 p.

Ce livre, abrégé clair de la doctrine et de l'histoire des différentes sectes chrétiennes, fait preuve de la grande érudition de l'A. Celui-ci, dont on connaît déjà une *Histoire de la Russie*, pays où pullulaient les sectes,

nous donne des informations particulièrement intéressantes sur les sectes de ce pays, dont le caractère souvent fantaisiste ne trouve son parallèle qu'aux États-Unis (p. 252). Il montre un esprit très libéral en matière de tolérance religieuse. On peut regretter qu'aucune indication précise des sources ne se rencontre dans le courant de l'exposé. Un index terminologique facilite la consultation. D. M. v. d. H.

W.-A. Hauck. — Rudolph Sohm und Leo Tolstoi. Heidelberg, Carl Winter, 1950 ; in-8, 286 p., 16 DM.

Au début de ce siècle deux auteurs ont dénoncé le « juridisme » dans l'Église et le danger que ce juridisme offrait pour son activité spirituelle : le romancier russe Léon Tolstoï et un juriste protestant de renom, Rudolph Sohm, professeur de Droit à l'Université de Gœttingue, où il mourut, en 1917. Tous deux réclamaient le retour du christianisme à l'Évangile et à la société charismatique de l'Église primitive. Mais tandis que Tolstoï prône la séparation radicale des domaines de l'Église et de l'État, Sohm, se référant à Luther, défend la coexistence des deux pouvoirs et une spiritualisation du pouvoir de l'Église. Afin de faire comprendre la position juridique défendue par Sohm, l'auteur de ce livre divise son exposé en quatre parties : la position catholique au cours de son histoire, la position de Luther, la position de Sohm vis-à-vis des deux premières conceptions de l'Église et enfin la comparaison entre Tolstoï et Sohm. Ces deux auteurs par leurs ouvrages ont élargi et approfondi le problème des relations de l'Église et de l'État, mais certaines questions restent encore ouvertes ; le mérite de l'A. est d'avoir ici mis en lumière cet approfondissement et les questions qui devront encore être résolues. D. T. B.

HISTOIRE

M. Goguel. — Les premiers temps de l'Église. (Coll. Manuels et Précis de Théologie). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-8, 235 p.

Ce manuel qui complète les études que l'A. a déjà consacrées aux origines chrétiennes (particulièrement dans *La Naissance du Christianisme* et dans *L'Église primitive*), veut donner une vue statique de ce qu'a été le christianisme dans ses formes les plus anciennes. M. G. analyse pour cela, les uns après les autres les divers éléments qui ont constitué la première communauté et qui, en une lente évolution, par assimilation ou élimination des éléments hétérogènes, l'ont acheminée vers l'« ancien catholicisme » du second siècle. Qui connaît les positions de l'A. ne s'étonnera pas de le voir faire assez bon marché de la valeur historique de nombre de données des textes du N. T. ; il n'y reconnaît le plus souvent qu'une projection des catégories de pensées et manières de voir de la seconde génération chrétienne. La partie la plus intéressante de l'ouvrage est sans doute d'ailleurs celle qui traite de l'évolution de la seconde génération chrétienne. A côté d'hypothèses discutables, on y trouve des vues

remarquables sur l'autonomie de l'Église vis-à-vis du judaïsme et des hérésies, sur l'évolution de son organisation intérieure et l'importance croissante de la primauté romaine. D. E. L.

Métr. Basile Atesis. — *Ἐπίτομος Ἐπισκοπικὴ Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τοῦ 1833 μέχρι σήμερον*, t. II. Athènes, Apostoliki Diakonia, 1953 ; in-8, 304 p.

L'ancien métropolite de Lemnos est un chercheur infatigable. Outre de nombreuses études canoniques dans les revues spécialisées d'Athènes, il nous donne, après cinq ans, le second volume de son histoire des sièges épiscopaux de Grèce qui ne le cède pas en intérêt au précédent. L'A. mène son exposé pour la période comprise entre 1900 et 1938. C'est dire qu'il aborde presque l'histoire contemporaine, ce qui donne à son ouvrage un caractère d'actualité. Il fonde son enquête sur la base des archives, tant du Saint-Synode que du ministère des Cultes. On ne peut trop louer la mesure des jugements qu'inévitablement tout historien doit porter. Les portraits qu'il trace en particulier des trois prélats qui ont occupé le siège archiépiscopal d'Athènes jusqu'à la dernière guerre mondiale : Théoclitos Minopoulos (1902-1917 et 1920-1921), Meletios Metaxakis (1918-1920), Chrysostome Papadopoulos (1923-1938) sont des modèles d'impartialité.

Dans un pays où l'Église est liée à l'État, les péripéties de l'histoire politique — et elles furent mouvementées en Grèce à l'époque qui nous occupe — ne peuvent manquer d'avoir un contrecoup sur la situation religieuse. En les rappelant l'A. s'inspire du seul intérêt de l'Église.

Dom Pierre Dumont.

André Favre-Dorsaz. — **Calvin et Loyola.** Deux Réformes. (Bibliothèque historique). Bruxelles, Éditions universitaires, 1951 ; in-8, 456 p.

Décidément, il s'est avéré une fois de plus que « nul ne peut servir deux maîtres ». L'A. avait entre les mains tout le matériel voulu pour écrire sur saint Ignace un ouvrage excellent et neuf en plus d'un point. Mais, après le livre magistral d'Imbart de la Tour sur Calvin, qu'avions-nous besoin de l'ignoble repoussoir qu'est le portrait du réformateur tracé ici ? Il y a heureusement beaucoup de milieux catholiques où un tel ouvrage ne pourrait plus être aujourd'hui ni conçu, ni pensé, ni écrit. Il est pénible de constater qu'en d'autres, hélas !, règne encore cet esprit qui serait de la déloyauté pure et simple, s'il ne s'expliquait en fonction d'un amoncellement de haines, tristement cultivées durant des siècles.

D. O. R.

A. Tindal Hart. — **William Lloyd,** Bishop, Politician, Author and Prophet (1627-1717). Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-8, 282 p., 30/-.

Figure assez déconcertante que celle de cet évêque politicien qui dut une partie de sa gloire auprès de ses contemporains à des spéculations de chronologie apocalyptique ; mais ce personnage jugé selon les normes

de son époque justifie pleinement le travail que l'A. lui consacre en se fondant sur de nouvelles sources manuscrites. Lloyd joua, grâce à ses talents politiques, un rôle dans la vie publique anglaise, ce qui lui assura successivement trois évêchés (Saint-Asaph, Lichfield, Worcester) dont il fut d'ailleurs un pasteur et un administrateur zélé. Sous Charles II il prit une part non négligeable dans les affaires « papistes ». Il s'opposa ensuite nettement à la politique de Jacques II et figura parmi les sept évêques emprisonnés dans la Tour de Londres. Le serment qu'il prêta avec conviction à Guillaume d'Orange le sépara d'une partie de ses anciens amis. Sous la Reine Anne enfin, sa politique *Whig* et *Low Church* lui causa quelques déboires. Prédicateur plus moralisant que doctrinaire, érudit pédant, prophète naïf et crédule, bref, homme de second plan, ce bishop n'en mérite pas moins le travail précis mais parfois un peu fastidieux dont s'honore la *Church Historical Society*. D. H. M.

G. C. B. Davies. — The Early Cornish Evangelicals 1735-1760. A Study of Walker of Truro and others. Londres, S. P. C. K., 1951 ; in-8, 230 p., 16/6.

John C. Bowmer. — The Sacrament of the Lord's Supper in early Methodism. Westminster, Dacre Press, 1951 ; in-8, XII-244 p., 25/-.

Le premier de ces deux ouvrages intéressera ceux qui désirent étudier les origines du méthodisme. L'influence du clergé anglican de Cornouailles, en particulier du vicaire de Truro, Samuel Walker, y est clairement exposée. L'historien lira avec intérêt le récit des conditions locales parfois terribles, qui faisaient de Cornouailles « la barbarie de l'Ouest ». On voit dans ces pages comment le besoin d'un renouveau spirituel affecta certains anglicans de ces contrées, et quelle fut leur influence sur les frères Wesley au début du mouvement méthodiste.

M. Bowner veut souligner, dans son livre, la piété eucharistique des frères Wesley et en tracer l'origine. Il nous montre comment ceux-ci ont subi l'influence des « Non Jurors » qui avaient hérité des pratiques catholiques du premier *Prayer Book*. Il signale comme importants les usages suivants pour la cène : mélange d'eau avec le vin, prière d'oblation avec insistance sur le sacrifice, épiclèse et prière pour les morts. Chez les méthodistes, il y a un retour vers les observances traditionnelles de la piété liturgique, et cet ouvrage prouve que cette piété est ancienne dans leurs communautés. C. A. B.

Heinrich Fichtenau. — Das karolingische Imperium. Zurich, Fretz et Wasmuth, 1950 ; in-8, 336 p.

Cet ouvrage cherche à faire revivre l'empire carolingien, non pas à la manière d'un roman historique, mais comme un chapitre vivant du passé de l'Europe. C'est surtout du point de vue social et culturel que les problèmes sont exposés, tout à la louange du grand et glorieux passé — quoique parfois barbare — de l'empire germanique. C. A. B.

Ulysse Lampsidès. — *Πῶς ἡλώθη ἡ Τραπεζούς*. Tiré de *Archeion Pontou*, Athènes, Myrtidis, 1952 ; in-8, 54 p.

C'est un modèle de discussion scientifique que développe ici M. Lampsidès pour arriver à établir que Trébizonde fut conquise par Mahomet II, non par suite de la trahison de Georges Amiroutzis, protovestiaire du dernier empereur David Comnène, mais après un commencement de siège et des combats, que suivirent une reddition à l'amiable. Cette étude fait honneur à son A. et nous souhaitons qu'il les multiplie sur tant de points obscurs de l'histoire de Byzance. Dom Pierre DUMONT.

Gertrud Bäumer. — Der Jüngling im Sternenmantel. Munich, Münchner Verlag, 1949 ; in-8, 567 p.

Le tragique destin de l'Empereur Othon III est présenté ici avec beaucoup de couleur et sur la foi de documents strictement historiques. Ce jeune et étrange empereur était tiraillé alternativement par la nécessité de défendre l'Occident contre les peuplades sauvages menaçant la frontière de l'Oder-Neisse et, d'autre part par des rêves de grandeur et de renouvellement de l'Empire Romain autour de l'an mille. C'est une histoire romancée, mais très évocatrice des mœurs d'alors ; son intérêt est de montrer une époque cruciale, vécue à Rome et par l'Église. A.

Christopher Woodforde. — The Stained Class of New College Oxford. Londres, O. U. P., 1951 ; in-8, 110 p., 20 pl. h.-t., 25/-.

Ces verrières commencées peu après la fondation du collège (1380) furent corrigées au XVIe siècle par suite des ordonnances royales concernant le culte des images, et le travail fut repris après la consommation du schisme anglican. On peut suivre ainsi, par de nombreux documents, l'histoire d'une évolution religieuse. L'A. n'a négligé aucune pièce d'archives capable d'éclairer son sujet.

D. Th. Bt.

René Ristelhueber. — Histoire des peuples balkaniques. (Coll. « Les grandes études historiques »). Paris, A. Fayard, 14e éd. 1950 ; in-12, 502 p. et nombreuses cartes dans le texte, 400 fr. fr.

Cinq peuples différents par leur origine et leur évolution — les Grecs, les Bulgares, les Serbes, les Roumains et les Albanais — se coudoient sur une étendue relativement restreinte : la péninsule balkanique. Malgré une longue domination turque, chacun d'eux a conservé son caractère propre. L'aspect extrêmement mouvant que revêt l'histoire des Balkans — et partant sa géographie politique — fait que nous les connaissons mal. A part l'*Histoire des peuples balkaniques* de N. Iorga, et qui date de 1925, le lecteur d'expression française ne disposait pour sa documentation que d'ouvrages d'histoire générale ou, d'autre part, de monographies. Ce livre comble donc une lacune. En quelque cinq cents pages, l'A. a réussi à nous donner un vivant aperçu, synthétique, sans doute, mais fort clair de son sujet. Sans négliger l'histoire ancienne, il s'est particulièrement attaché à évoquer la période qui s'échelonne de la première guerre balkanique jusqu'à nos jours. Ce livre, qui se lit avec intérêt, trouvera sa place dans la bibliothèque de tous ceux qui s'intéressent aux choses du Proche-Orient. T.

Dr. J. Kostrzewski. — Prasłowiańszczyzna. Poznan, Księgarnia akademicka, 1946 ; in-8, 164 p.

— **Kultura Prapolska.** Poznan, Instytut Zachodni, 1947 ; in-8, 606 p.

Deux livres bien différents du célèbre archéologue polonais le Prof. J. Kostrzewski, qui nous présente d'un côté la culture primitive slave et nous donne d'autre part un cours d'archéologie polonaise. — Le premier volume, écrit pour le grand public, reflète les idées générales de l'A. qui est partisan de la théorie lusacienne et rattache les origines de la Pologne à cette civilisation plus que problématique. Son exposé est clair, mais repose souvent sur des hypothèses difficilement contrôlables.

Le deuxième livre est un cours complet et systématique d'archéologie des régions qui, d'après l'A., auraient été habitées jadis par les Polonais. Il serait plus juste d'appeler l'ouvrage « culture primitive slave », vu que la notion de « Pologne » n'existait pas encore à cette époque et que les peuplades slaves dont parle l'A. se sont dispersées par la suite. — On est un peu désorienté par la division de l'ouvrage en : *Culture matérielle* (qui englobe tous les artisanats), *culture spirituelle* (qui donne aussi en dehors de la mythologie une description des poteries et des restes de différents objets domestiques) et *culture rurale et sociale* (l'unité de présentation en souffre beaucoup). — On peut dire, néanmoins, que le cours d'archéologie polonaise du Prof. Kostrzewski est un travail solide et de grande valeur. Il donne plus de 250 reproductions d'objets domestiques et de tombes anciennes. P. K.

Kazimierz Piwarski. — Dzieje Gdańska w zarysie. Gdańsk, Institut balte, 1946 ; in-8, 308 p.

— **Dzieje Prus wschodnich w czasach nowożytnych.** Ibid., 1946 ; in-8, 284 p.

— **Historia Śląska.** Katowice, Institut silésien, 1947 ; in-8, 448 p.

Depuis la fin de la seconde guerre mondiale deux centres culturels polonais : l'Institut baltique et l'Institut silésien ont publié des dizaines de volumes sur l'histoire et la vie de ces provinces. L'auteur des trois volumes cités donne un aperçu historique des destinées du peuple polonais dans les environs de Dantzig en Prusse orientale et en Silésie. Livres à thèse qui veulent démontrer que ces trois provinces ont été polonaises à l'origine. On peut rendre hommage à l'effort vraiment prodigieux de l'auteur et des patriotes et savants polonais qui apportent des éléments historiques justifiant l'annexion de nouveaux territoires de l'Ouest, et qui, avant 1945, appartenaient à l'Allemagne. P. K.

Bernard Newman. — Tito's Yugoslavia. Londres, Robert Hale, 1952 ; in-8, 269 p., ill., 18/-.

L'A., qui connaît la Yougoslavie de longue date, y est retourné en 1952. Parcourant les six provinces fédérales, il s'y est livré à une enquête dans toutes les couches de la population : depuis l'homme de la rue jusqu'au Maréchal Tito furent interviewés par lui. Non seulement, ce livre nous découvre une contrée peu et mal connue ; il nous éclaire aussi sur la

situation politique et sociale de ce pays, communiste et voisin du rideau de fer, mais en opposition constante avec le Kremlin. B.

Erik von Kuehnelt-Leddihn. — Moskau 1997. Zurich, Thomas, 1949 ; in-8, 312 pp.

Il faut des nerfs solides pour lire ce livre sans frémir. L'A. imagine ce que sera devenu le monde vers la fin du siècle. D'une part, l'URSS, suivant une pente logique, a évolué jusqu'à l'athéisme le plus virulent, le plus totalitaire et le plus absurde. L'appareil gouvernemental et sa Gestapo sont omniprésents et omniscients mais le peuple est abruti et vicieux au delà de toute expression. De l'autre côté les USA et le Pape — il ne reste qu'eux (le dernier a dû fuir lors de la prise de pouvoir communiste de toute l'Europe). Un missionnaire catholique sacré archevêque de Russie soviétique vit prospère comme membre du Conseil Suprême de Moscou et évangélise clandestinement. Découvert, il doit choisir : apostasier ou confesser la foi. Le livre se termine sur une scène atroce de torture et de massacre. — L'A. connaît admirablement le caractère et la psychologie du peuple. Il semble s'inspirer de Dostoïewski et la scène de la rencontre entre Satan et l'archevêque qui fait penser à la légende du Grand Inquisiteur, éveille des problèmes tout aussi fondamentaux et essentiels. Ce qui saisit le plus, c'est l'attitude qu'aurait le christianisme bourgeois tel que nous le connaissons, s'il était affronté par une persécution comme celle qu'a connu le héros de ce livre... A.

Bibliography of the History of British Art. V, 1938-1945. Cambridge, University Press, 1951 ; 2 vol. in-8, XXX-488 p., 35/-.

La première partie de cette bibliographie est consacrée à tout ce qui a été publié en Angleterre, Écosse, Pays de Galles et Irlande sur l'architecture et la sculpture. La seconde, à la peinture, au dessein, à la gravure, etc. Ces deux volumes sont un guide très minutieux autant pour les grands travaux que pour toutes les études moins importantes qui ont été écrites dans ce domaine, la plupart du temps durant la guerre. La bibliographie comprend non seulement les publications anglaises mais également celles des autres pays. Ce guide est donc une publication polyglotte et d'une étendue tout à fait remarquable. Il est un témoignage de la richesse et de la complexité de la culture des Iles britanniques, et sera de ce fait indispensable aux grandes bibliothèques et aux historiens de l'art.
C. A. B.

Bulletin Analytique de Bibliographie hellénique 1949. (Collection de l'Institut Français d'Athènes). Athènes, 1950 ; in-8, 402 p.

Avec un retard dont nous nous excusons, nous voulons une nouvelle fois rendre hommage à la très belle publication de l'Institut Français d'Athènes. Table des ouvrages analysés divisée en quatre parties : littérature, sciences, sciences humaines et traductions ; la table des revues ou périodiques, avec leur contenu principal est parallèle. Mais si la présentation est parfaite, la brève analyse des ouvrages est exhaustive. Pareil ré-

pertoire est un service rendu à la science hellène qu'elle fait connaître et à la science en général qu'elle enrichit. D. P. D.

José Pijoan. — Summa Artis : Historia General del Arte. Madrid, Espasa-Calpe, 1931-1952 ; XV volumes in-4.

L'œuvre de M. Pijoan est presque terminée : quinze volumes ont paru, sur les dix-neuf qui étaient annoncés ; chacun compte approximativement 600 pages de texte, 25 planches hors-texte et de 700 à 1.000 illustrations en noir et de grandes dimensions, dans le texte. Pareille abondance de documents place cette *Histoire générale de l'Art*, sous le rapport de la présentation et de la documentation, fort au-dessus de ce qui existe. C'est un succès d'édition. En cours de publication (elle fut commencée en 1931) des tomes ont dû être réimprimés. — N'était-ce pas une gageure que d'entreprendre seul une Histoire de l'Art de ces dimensions ? D'autre part, n'était-ce pas un effort à tenter que de soumettre à une synthèse toutes les expressions artistiques de l'humanité, depuis les origines jusqu'à nos jours ? M. Pijoan sentait la nécessité d'éviter de graves écueils : manque d'information, d'érudition sur tous les sujets ; aussi a-t-il fait appel à des spécialistes et à des historiens du monde entier, à qui il a soumis les divers chapitres de son travail. Chaque volume débute par une lettre dans laquelle M. Pijoan expose sa méthode et cite ses conseillers. M. Pijoan est inspiré par une vue spiritualiste de l'Histoire. Son dessein avait été de toucher ses compatriotes et les hispano-américains ; son message portera plus loin : il vient d'être nommé professeur à l'Université de Chicago. — Il faut donc dire que cette *Summa Artis* réunit des qualités qui imposent : abondance de la documentation, précision des données historiques et artistiques, synthèse sous-jacente et idéal directeur. On ne fera pas reproche à l'auteur d'avoir amplement utilisé les trésors d'art que possède l'Espagne ; en effet, depuis l'art des cavernes, les divers peuples et races qui ont résidé en Espagne ont laissé des traces, à tous les siècles. Cependant, les louanges qu'il faut décerner à cette œuvre ne peuvent faire oublier une grave lacune : l'absence d'un volume ou seulement d'un chapitre sur l'art de l'Asie orientale. Le volume II, consacré à l'Asie occidentale (Sumérie, Babylonie, Assyrie, Phénicie, Perse,...) appelait son complément. C'est un oubli encore réparable, car on ne peut négliger l'art de l'Inde, l'art khmer ou chinois, ou siamois, ou japonais... etc. Les travaux de R. Grousset (d'autres encore et dans divers pays) ont montré les liens qui unissent les civilisations et les cultures. Cette vérité, que prouve de façon si péremptoire le monument dressé par M. Pijoan, est vraie encore pour ce qui concerne l'art de l'Asie orientale. Celui qui s'est penché avec tant de science et de cœur sur l'Art des Aborigènes saura réaliser ce XXe volume, qui achèvera le tableau général de l'art des hommes. Faut-il souligner que cette œuvre synthétique est œuvre d'unité ? — C'est même son grand mérite, son témoignage. Par ce résultat surtout, l'auteur peut se déclarer satisfait. D. Th. Bt.

Jocelyn Perkins. — Westminster Abbey, its Worship and Ornaments. Vol. III. (Alcuin Club Coll., XXXVIII). Londres, O. U. P., 1952 ; in-8, XII-240 p., 17 pl., 35/-.

Edward C. Ratcliff. — The Coronation Service of Queen Elizabeth II, with a short historical Introduction, explanatory notes and an Appendix. Londres, S. P. C. K., 1953 ; in-8, VIII-80 p., ill., 8/6.

Le présent volume achève un important ouvrage sur l'Abbaye de Westminster. Écrivant avec science, amour et chaleur, M. P. passe en revue à tour de rôle chacune des onze chapelles du chevet et des transepts, le mobilier, l'orfèvrerie, les ornements et tentures, pour évoquer devant nous finalement l'histoire de la vie liturgique de l'abbaye depuis 1560 jusqu'en 1950. Viennent à la suite une série représentative d'inventaires et de comptes datant de diverses époques. Chacun pourra y trouver quelque chose qui l'intéresse ; pour notre part c'est surtout le graphique de la vie religieuse en Angleterre tracé dans la description des hauts et bas de la vie de l'abbaye que nous retiendrons. D'une interprétation délicate il n'en a pas moins beaucoup d'intérêt pour l'unioniste.

Tout le monde a été émerveillé, les catholiques pas moins que les autres, par l'extraordinaire dignité et précision des cérémonies du récent couronnement. Le livre du grand liturgiste de Cambridge a aidé les croyants anglais à bien préparer, à comprendre et à suivre avec intelligence ce qu'ils ont vu depuis à l'écran. Cette expérience cependant a eu l'effet inattendu de souligner la vérité d'une des grandes thèses de Dom Gregory Dix, à savoir que la Cène anglicane prolonge les pires traditions de décadence liturgique trouvées dans la messe basse du moyen âge finissant. Il est vrai pourtant que le cérémonial anglican a évité l'écueil où ont sombré les cérémoniaires catholiques, d'une multiplication de cérémonies sans raison ; nous pensons au bougeoir pour qui on ne trouve jamais de place, ou aux deux mitres différentes qui ne semblent avoir qu'une seule fonction : être mises et enlevées continuellement ! — On saura gré à l'A. de nous avoir donné en appendice la traduction des rubriques du *Liber Regalis* du XIVe s.

D. G. B.

R. M. Dawkins. — Modern Greek Folktales. Londres, O. U. P., 1953 ; in-8, XXXVIII-492 p., 50/-.

Les spécialistes de folklore se jetteront avidement sur ce gros et important livre avec son grand choix de contes présentés par une sommité dans ce domaine, sommité qui a la simplicité d'avouer qu'il ne peut pas tout expliquer. L'introduction est parfaite, ni trop longue ni trop courte, les notes disent exactement ce qu'on désire savoir, la traduction est littérale mais parfaitement coulante et même élégante. Quant à la matière des contes eux-mêmes les estimations varieront sans doute ; sommes-nous devenus trop blasés pour goûter cette littérature ? Quoi qu'il en soit, nous ne pouvons pas croire que ce genre pourra se maintenir dans un monde moderne de plus en plus féru de science. D'où un mérite accru à tous ceux qui ont noté pour nos descendants ces récits. Remarquons la complète absence de tout sentiment chrétien, de toute atmosphère spécifiquement évangélique dans cette littérature ; regrettons — mais comme circonstance inévitable — l'absence du texte grec original ; signalons la bibliographie.

D. G. B.

W. von Matthey. — Russische Kunst. Einsiedeln, Benziger, 1948 ; in-12, 118 p. et 86 reproductions h.-t., 10,80 fr. s.

Court résumé de l'histoire de l'art en Russie, traitant de l'architecture et de la peinture avant et durant le XIXe siècle ; et ensuite de l'architecture, la peinture et la sculpture du XXe siècle. L'A. montre surtout combien l'art russe tout en ayant emprunté ses inspirations en Occident au début, s'est développé d'une façon originale et propre, restée longtemps ignorée dans nos régions. D. T. B.

George Zarnecki. — English Romanesque Sculpture, 1066-1140. Londres, A. Tiranti, 1951 ; in-12, 40 p., 82 ill., 7/6.

Bref mais riche aperçu du développement de la sculpture anglo-normande, courte période, mais capitale dans l'histoire de l'art médiéval anglais. L'introduction et les notes qui expliquent les 82 photographies sont fort riches d'histoire et d'archéologie. A joindre à l'ouvrage de Gardner, annoncé par ailleurs, pour se compléter l'un l'autre.

D. Th. Bt.

Benjamin Rowland. — The Art and Architecture of India. (The Pelican History of Art). Ed. by N. Pevsner. Londres, Penguin Books, 1953 ; in-4, XVIII-280 p., 42/-.

Ellis K. Waterhouse. — Painting in Britain 1530-1790. (Même coll.). Ibid., 1953 ; in-4, XIV-252 p., 192 pl., 42/-.

La naissance de cette nouvelle Histoire de l'Art est un événement. Les deux volumes qui viennent de paraître satisferont les plus exigeants et sont à la portée de chacun. La collection comportera 48 volumes ; les éditeurs en promettent quatre par an. Le choix des collaborateurs est fort étendu ; on pourrait parler de collaboration internationale. Ainsi l'Histoire de l'Art s'écrit sans arrêt ; à celle de Michel succéda celle de Burger et Brinckmann ; M. Pijoan n'a pas encore achevé le programme de sa *Summa Artis*. L'initiative des *Penguin Books* est très bien venue : notre époque rend enfin justice à la science archéologique, comme expression des civilisations et des religions. — C'est bien le bénéfice que le lecteur retirera du travail de Benjamin Rowland : il connaîtra les monuments contemporains des événements, des mouvements de populations, de races, de civilisations, vers l'Inde, dans et à partir de l'Inde ; ces monuments demeurent comme les jalons des époques, les témoins de dates et décrivent aussi l'évolution religieuse dans les Indes. En d'autres mots, ce volume est tout aussi bien une histoire de l'Inde, histoire de sa formation ethnique et politique, histoire de sa civilisation et de ses religions. Ce n'est pas le lieu de résumer ici un tel développement. On notera cette loi historique que tout peuple subit des influences étrangères, à sa naissance, dans son progrès, qu'il développe ses propres capacités et qu'à son tour il répand chez d'autres ses formes de culture ou son message religieux. L'Inde effrayerait plutôt les non-initiés, tellement sa richesse sous de nombreux rapports est grande. Benjamin Rowland, par ce volume nous initie aux mystères de cette grande famille de peuples. Le choix des documents est de première classe ; ils furent pris aux sources les plus riches. Plans, dessins, bibliographie et index divers achèvent l'ouvrage.

On savait déjà que l'Angleterre n'avait engendré une École de peinture autochtone qu'au milieu du XVIIIe siècle. L'histoire écrite par Ellis K.

Waterhouse débute en l'an 1530. C'est dire que la situation religieuse de l'Angleterre aura sa répercussion, *fût-elle négative*, sur l'art. Le « continental » qui aborde cette histoire de la peinture s'étonne de retrouver les noms de Holbein, Van Dyck, mais aussi du caractère proprement séculier de l'ensemble des œuvres. La religion est absente de la peinture anglaise durant ces deux siècles et demi, quand se forme l'art classique de la peinture en Angleterre. (Pour en découvrir quelque chose, il faut visiter les cathédrales, les églises et les chapelles, et étudier les vitraux). Les noms de Reynolds et de Gainsborough sont universellement connus : l'A. agrandira considérablement nos connaissances. Un genre dans lequel les peintres anglais ont excellé est le portrait ; c'est ainsi que nous est conservé, comme documents d'histoire, le souvenir de tant d'hommes d'Église. Volume extrêmement instructif et fort nouveau, parce que peu d'auteurs avaient traité dans un ensemble cette période capitale de la peinture en Angleterre. Planches, bibliographie (rien que d'ouvrages anglais) tables complètent le volume. Ces deux premiers tomes inaugurent bien la collection promise. D. Th. Bt.

Robert Sencourt. — Father Jordan and the Salvatorians. Dublin, Clonmore et Reynolds, 1952 ; in-12, 88 p., 5/-

Le Père Jordan, dont la cause a été introduite, fut un linguiste remarquable. Fondateur de deux Congrégations d'œuvres fort modernes, il eut une vie surprenante. Mort en 1915, il laisse une congrégation d'hommes qui compte en ce moment plus de 100 maisons et une autre de femmes qui en compte plus de 150 et qui assument toutes œuvres d'apostolat ou de miséricorde. D. Th. Bt.

Dom Raymond Thibaut. — Un maître de la vie spirituelle : Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous (1858-1923). Nouvelle (5e) édition entièrement revue. Éditions de Maredsous, 1953 ; in-12, XII-472 p.

La 1re édition de cet ouvrage a paru en 1929, et nous en avons parlé longuement dans cette revue (t. VI, p. 856-857). A cette époque, seule la trilogie marmionnienne : *Christ vie de l'âme*, *Christ dans ses mystères*, *Christ idéal du moine* existait. Un nouvel ouvrage, posthume, celui-ci, paru en 1952 : *Le Christ idéal du prêtre* (aux mêmes éditions que le présent livre) est venu s'ajouter à la bienfaisante série. — L'édition actuelle de la vie de D. Marmion présente un texte complètement revisé, d'où un certain nombre de redites et des détails inutiles ont été élagués. En compensation, l'A. a profité d'un grand nombre de nouveaux témoignages sur la vie intérieure du grand Abbé, sur sa doctrine, ses aspirations missionnaires et son apostolat, qui donnent un relief nouveau à l'attachante figure de ce maître de la vie spirituelle. — Un index analytique a été ajouté à la fin du volume. D. O. R.

IMPRIMATUR

Namurci, die 1a oct. 1953.

P. Blaimont,

Vic. Gén.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique).*